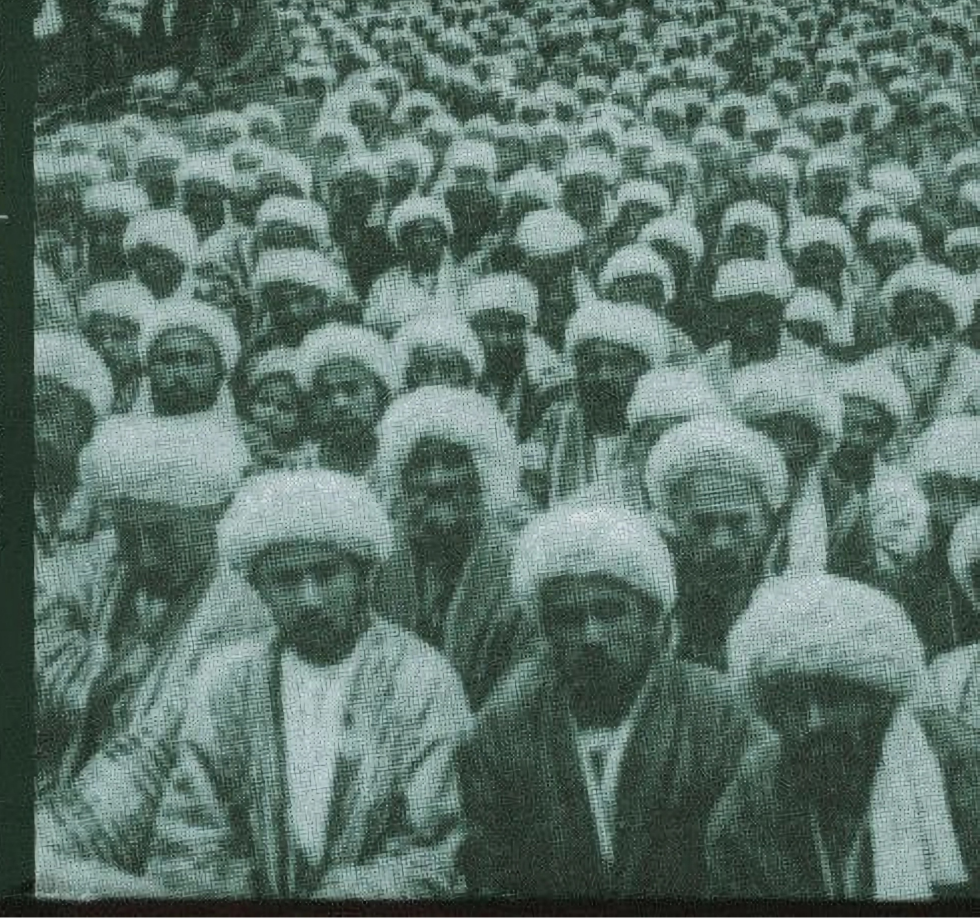
Сергей АБАШИН

НАЦИОНАЛИЗМЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

в поисках идентичности



Сергей АБАШИН | НАЦИОНАЛИЗМЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Сергей АБАШИН

НАЦИОНАЛИЗМЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

в поисках идентичности

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2007

УДК 39(5)
ББК 63.5
А13

Ответственный редактор
доктор исторических наук *С. В. Чешко*

Рецензенты:
кандидат исторических наук *С. В. Соколовский*,
кандидат исторических наук *Б. Э. Сидиков*

Абашин С.

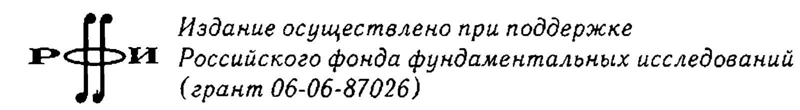
А13 Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / Сергей Абашин. — СПб. Алетейя, 2007 — 304 с., [8] с. ил.

ISBN 978-5-903354-28-3

В монографии рассматривается процесс формирования наций в Средней Азии в XIX–XX вв. Автор исследует темы: феномен этничности; этничность и другие виды идентичности — регионализм, ислам, повседневная культура и родо-племенные отношения; среднеазиатский национализм в Российской империи, Советском Союзе и независимых постсоветских государствах; этнографическая классификация среднеазиатского населения в XIX в. и ее изменение в XX в.; переписи 1897 и 1926 гг национально-государственное размежевание в 1924–1925 гг.; факторы, способствовавшие становлению национализмов в Средней Азии; особенности узбекского и таджикского национализмов; споры о национальной принадлежности населения Бухары и Самарканда; идентичность в модернизированном обществе и др.

Книга рассчитана на историков, этнологов и все тех, кто интересуется историей Средней Азии и проблематикой национализма.

УДК 39(5)
ББК 63.5



Издание осуществлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант 06-06-87026)



Предисловие

Передо мною лежит книга Ю. В. Бромлея «Очерки теории этноса». На ней моим собственным, пока ещё ученическим почерком написана фраза: «Хотелось бы когда-нибудь разгромить эту “теорию”, тем более что сама она, в том числе в этой книге, даёт к тому поводы». Вся книга испещрена критическими замечаниями и комментариями. Эта фраза была написана в середине 1980-х гг., когда я учился в университете и только мечтал поступить в аспирантуру Института этнографии, где Ю. В. Бромлей был тогда директором. Помню, что свою критику «Очерков» я высказал профессору, который на семинаре преподавал «теорию этноса». И до сих пор поражён его реакцией — уважаемый профессор сказал что-то вроде «я готов признать такое мнение, надо об этом думать дальше».

Цитирую свои студенческие записи и вспоминаю студенческие споры не для того, чтобы бросить камень в действительно заслуженного советского академика, более двух десятков лет руководившего институтом, в котором я имею честь ныне работать, и уже более десятка лет тому назад ушедшего в мир иной. Смешно было бы изображать из себя «диссидента», боровшегося с «тоталитарной идеологией». Разумеется, это была всего лишь своеобразная юношеская дерзость, желание «перевернуть мир», не считаясь ни с какими авторитетами. Да и «теория этноса», вопреки некоторым сегодняшним мифам, вовсе не была «тоталитарной идеологией», которую всем силком навязывали.

Для меня это воспоминание важно по другой причине. Сегодня конфликт сторонников «теории этноса» и её противников нередко воспринимается как противостояние российской (советской) науки и её западных или прозападных оппонентов, которые будто бы пытаются принизить значение и достижения советской этнографической школы. Я, кстати, не отрицаю и такого мотива в нынешних дискуссиях. Ближе познакомившись в последние годы с тем, что на Западе пишут о советской этнографии и как порой относятся к трудам российских этнографов, я тоже замечаю нет-нет да и дающие о себе знать явные стереотипы прежней советологии, незнание многих реалий и деталей развития этнографической науки

в Советском Союзе и постсоветской России, некоторую однобокость и тенденциозность в оценке того, что в нашей стране было сделано.

Но опять подчеркну: лично для меня важно другое, а именно тот факт, что уже в середине 1980-х гг., когда я практически ничего не знал о западных теориях и спорах, и уж конечно, не получал западных грантов и не общался с западными коллегами, в моём сознании возник протест против «теории этноса». Значит, несогласие с этой теорией было не только и не столько результатом западного влияния, которому я, безусловно, в последнее десятилетие подвергался (и не вижу в этом ничего «ужасного»), но и неким, видимо, закономерным и естественным развитием меня самого *внутри российской школы этнографии*. Я бы даже осмелился сказать, что в целом критическое отношение к «теории этноса» органически выросло из истории советской этнографии, чтения и осмысления книг советских и российских учёных, наблюдения за дискуссиями.

В советской этнографии наряду с безусловно официозными и ортодоксальными взглядами на этнические процессы и этносы всегда существовала альтернативная позиция, даже если она о себе не заявляла как о самостоятельной теории. Не все, кто произносил слово «этнос», одинаково понимали (и понимают), что они имели в виду. Российская «теория этноса» содержит в себе разные элементы и в принципе может быть по-разному интерпретирована. Существуют, например, версии этой теории, согласно которым этническое самосознание — главный (или один из главных) критерий отнесения к тому или иному этносу, что уже само по себе отчасти де-объективизирует «этнос» и позволяет ввести в теорию многие элементы субъективности. Мне кажется важным не упустить из виду двойственность истории советской (и российской) этнографии. Критика должна не просто отвергать «теорию этноса», но и находить в ней как совершенно неприемлемые утверждения, так и утверждения, которые позволят этой теории эволюционировать в каком-то новом направлении.

Было бы наивно и даже несправедливо думать, что советские этнографы не видели и не понимали тех противоречий, которые обнаруживаются в «теории этноса», как только её основополагающие постулаты сталкиваются с эмпирическим материалом. Эти проблемы обсуждались, постоянно происходил поиск формулы, которая могла бы удовлетворительно их объяснить. И — что важно подчеркнуть — эти поиски нередко приводили к результатам, которые, оставаясь по форме внутри «теории этноса», по сути выходили за её рамки, исподволь разрушали эту теорию и являлись элементами каких-то других концепций, может быть до конца не продуманных и не сформулированных.

Приведу примеры из той области, которую я знаю, — этнографии Средней Азии. Примерно в 1940–1950-е гг. (кстати, до того как возникла «теория этноса») сложилось представление о том, что современные

среднеазиатские народы, из которых была образована конфигурация соответствующих республик, имеют древнюю историю — около тысячи лет — на территории своего нынешнего проживания. Несмотря на то что эта точка зрения поддерживалась официально и любые отклонения от неё тут же попадали в разряд «пантюркизмов», «панирамизмов» и прочих «измов», учёные всегда скептически относились к подобного рода утверждениям.

Любому внимательному исследователю было хорошо известно, насколько фрагментированно было среднеазиатское общество даже в XIX в., не говоря о более ранних исторических периодах. Никакая простая схема, которая могла бы без всякого насилия над фактами объединить многочисленные группы и слои с разнообразными самоназваниями и культурными чертами в один заданный заранее набор «этносов» и привязать их к «этнической» территории, не годилась или — скажем так — не работала. Нужны были дополнительные пояснения, почему насилие над фактами необходимо и оправданно. Простая схема становилась сложной и запутанной, в ней появлялись неприемлемые с точки зрения «теории этноса» оговорки.

Подобного рода двойственность видна, например, в статье Т. А. Жданко «Национально-государственное размежевание и процессы этнического развития у народов Средней Азии» (1972), которая была попыткой применить только что появившуюся «теорию этноса» к среднеазиатским реалиям. Автор писала: «...В первой половине XIX в. <...> народы Средней Азии представляли этнические общности того характерного для феодальной эпохи типа, который принято именовать народностями. Они были широко известны <...> как вполне сложившиеся этносы, с определёнными языками, с присущими им типами хозяйства, особенностями быта, материальной и духовной культуры, с установившимися для их основных этнических массивов этнонимами и территориями обитания <...>. Вместе с тем для них были характерны и те черты незавершённости этнической консолидации, которые, согласно стадиально-исторической классификации этносов, отличают народности от наций: изобилие диалектных различий в языках, множество локальных вариантов в культуре и быту и двойственность этнического самосознания — сознание принадлежности не только к определённому народу, но и к локальной, областной, земляческой или пережиточной родоплеменной группе...»[1].

В этой позиции, по моему мнению, очевидно противоречие: или этнос есть уже «сложившаяся» гомогенная общность, или он всё ещё находится в процессе консолидации, а его составляющие вполне автономны

---

[1] *Жданко Т. А.* Национально-государственное размежевание и процессы этнического развития у народов Средней Азии // Советская этнография. 1972, №5. С.15.

и самодостаточны. Первая часть приведённого рассуждения демонстрировала вполне ясное желание показать историческую преемственность современных «титульных» народов на территориях «их» республик, вторая — прекрасное знание раздробленного и аморфного — реального состояния культуры, языка и самосознания у населения региона. При этом если первая часть вполне вписывалась в установки «теории этноса», рассуждающей о единых этнических «признаках» или «маркёрах», то вторая наталкивала на мысль, что «этносы» как единое целое даже в XIX в. ещё не существовали, а была некая неопределённая масса «локальных вариантов», которую мы по тем или иным причинам хотим назвать этносами. Термин же «народность» будто бы давал некую непонятную индульгенцию на то, чтобы, вопреки очевидным фактам, считать эту массу единой общностью.

На мой взгляд, в этой противоречивой позиции мы находим две совершенно разные теории или, скажем мягче, два разных подхода к проблеме этничности. В первом случае перед нами ортодоксальный тезис «теории этноса» о том, что мир делится на этносы, они «были, есть и будут». Как сказали бы западные специалисты — классический примордиализм. Во втором случае мы имеем дело с другим, даже противоположным, тезисом: ещё столетие назад мир делился на множество локальных культурных вариантов, которые трудно назвать этническими, самосознание было многоуровневым и пластичным, лишь изменения в обществе, произошедшие в последние десятилетия, каким-то образом трансформировали эту культурно-языковую мозаику в более или менее однообразные и устойчивые формы этнической культуры и этнического самосознания. Это — по западной классификации — ещё, разумеется, далеко не конструктивизм и не радикальное отрицание примордиальности, т.е. естественного и закономерного движения особой «этнической материи». Однако налицо уже новая концепция, которая призывает осмыслить разницу между локальной идентичностью и этнической, разницу между современными нациями, прошедшими путь модернизации, и некими общностями, существовавшими накануне модернизирующей революции.

Такая двойственность и противоречивость в теоретических рассуждениях была очень удобна для этнографов, которые могли, в зависимости от целей исследования, помещать конкретный материал то в один теоретический контекст, то в другой, оставаясь в пространстве официально одобряемых понятий и одновременно находя место своим очень конкретным интересам и знаниям.

Рискуя превратить предисловие в отдельную главу, приведу ещё один пример — работу известного этнографа Б.Х. Кармышевой «Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана» (1976). Провозгласив узбеков и таджиков существующими «народностями», автор

весь текст своей книги построила на примерах, этот тезис опровергающих. Для этого ей понадобилась ссылка на Жданко: «...Народы Бухарского ханства по уровню этнического развития являлись типичными народностями феодальной формации, для которых были характерны черты, указывающие на незавершённость процессов национальной консолидации, — они распадались на множество мелких обособленных этнографических групп, причём каждая из них имела свои особенности в культуре и быту, свой говор...»[2].

Этого теоретического утверждения оказалось достаточно, чтобы далее создавать многоступенчатую иерархию многочисленных локальных («территориальных» и «генетических») и родо-племенных групп, «сословных групп с этническим оттенком», после чего рассматривать их в качестве «самостоятельных этнических единиц»[3]. Кармышева, проанализировав расселение и происхождение этих разнообразных групп, сделала вывод: «...Эти основные компоненты, участвовавшие в этнических процессах, протекавших в южных районах Таджикистана и Узбекистана в позднефеодальный период <...> в начале XX в. ещё стойко сохраняли своё этническое самосознание и особенности вполне сложившейся и устоявшейся культуры...»[4]. И далее: «...процесс консолидации таджикской и узбекской буржуазных наций к моменту победы Великой Октябрьской социалистической революции ещё не завершился, а в Восточной Бухаре, далёкой окраине Бухарского ханства, процесс национальной консолидации только намечался»[5].

Вчитываясь в запись тех тщательно собранных преданий и рассуждений информаторов, с которыми беседовала Кармышева, безусловно, отражающих идентичность местного населения, всё время задаёшь себе вопрос: что заставляет исследователя каждый раз «вытаскивать» из самосознания и культуры людей какие-то отдельные черты и на основании такой «выборки» делать вывод о принадлежности этих людей к узбекам или таджикам? Автор последовательно противоречива. Она то «конструирует» узбеков и таджиков, то вновь «деконструирует». Кармышева пишет: «...В языке, нравах и обычаях указанных трёх слоёв узбекского населения было столько общего, что не остаётся сомнений в принадлежности всех их, в том числе и тюрков, ещё в дореволюционный период к единой узбекской народности...»[6]. Однако сомнения остаются, поскольку на той же странице говорится: «...Понимая слово "узбек" в от-

---

[2] *Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С.25.

[3] Там же. С.261–262.

[4] Там же. С.265.

[5] Там же. С.265.

[6] Там же. С.67.

меченном узком значении, тюрки и узбекоязычные чагатаи не причисляли себя к узбекам, да и узбеки не считали их в составе своих племён...»[7] Кармышева даже писала о группе «таджик-узбеки»: «...Полукочевые узбеки, употреблявшие термин «таджик» в широком значении, называли таджик-узбеками узбекоязычную часть оседлого населения оазисов, когда хотели их выделить из общей массы оседлого таджикско-узбекского населения...»[8]. Из всего этого можно сделать только один закономерный вывод: чтобы адекватно описывать взаимодействия и идентичности всех такого рода групп, надо просто перестать жёстко соотносить их с современными узбеками и таджиками! Во всяком случае, как мне представляется, книгу Кармышевой можно читать не только с точки зрения ортодоксального понимания «теории этноса», которое, конечно, там присутствует, но и с точки зрения критического осмысления данной теории.

Таким образом, вопрос о том, как «теория этноса» должна быть демонтирована, на мой взгляд, не связан напрямую с необходимостью совершать некий акт отречения от «российской научной традиции» в пользу «заморских» концепций. Это несправедливо по отношению к самой российской традиции, которая никогда не сводилась лишь к «теории этноса». Не нужно «громить» «теорию этноса» — надо прочитать более внимательно, о чём писали советские этнографы, надо проанализировать и переосмыслить весь тот багаж разнообразных сведений и фактов, которые были собраны за многие десятилетия «в поле», надо попытаться понять, как дальше должна развиваться российская этнография, не превращаясь окончательно в провинциальную науку и в то же время сохраняя свою специфику и свои традиции. Такова цель моей книги.

* * *

Исследование проводилось при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (гранты №97-01-00306а, №00-01-00217а, №01-01-00290а), Российского фонда фундаментальных исследований (грант №04-06-80265а), а также The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research и The Harry Frank Guggenheim Foundation.

[7] *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории... С.67.

[8] Там же. С.124.

Глава 1

О самосознании народов Средней Азии[1]

(Как Александр Игоревич поспорил с Джоном)

Одной из наиболее важных проблем современного Востока является проблема так называемого «национального возрождения». На наших глазах этот громадный по территории и численности населения регион всё больше и больше погружается в пучину острых межнациональных конфликтов, которые грозят превратиться в «головную боль» человечества в XXI в. Не обошли стороной эти проблемы и Среднюю Азию.

Осмыслению процесса «национального возрождения» в Средней Азии была посвящена статья американского антрополога Д. Шоберлайна-Энгела «Перспективы становления национального самосознания узбеков» (1997)[2]. Главная мысль исследователя состоит в том, что довольно аморфное и сложное этническое строение среднеазиатского общества в XX в. было искусственно заменено большевиками на упрощённое национальное деление. В этой связи в статье упоминаются кипчаки, ходжа, ираноязычные жители Самарканда и сарты, которые в момент национального размежевания превратились в «узбеков». По мнению автора, советская власть пыталась «обеспечить однородность узбекского самосознания» и «навязать официальную культуру», чему местные народности противостояли и сопротивлялись[3]. В независимом Узбекистане эта политика не только продолжается, но и усиливается, что является результатом неправильной посылки, будто только «единство нации» способно обеспечить сохранение государства от распада и других неприятностей.

---

[1] Статья-рецензия была опубликована в журнале «Восток» (1999, №4. С. 207–220). В сборнике публикуется исправленный и дополненный вариант статьи.

[2] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления национального самосознания узбеков // Восток. 1997, №3.

[3] Там же. С. 61.

Вопросы, поднятые Шоберлайн-Энгелом, не остались без внимания. В 1998 г. в журнале «Восток» появился отклик А. И. Шевякова из Узбекистана[4]. Этот отклик представляет собой критический разбор содержания и выводов упомянутой статьи. Шевяков утверждает, что никакого насильственного навязывания узбекского самосознания не было и что это самосознание существует уже давно, а если и происходил процесс ассимиляции каких-то «этнографических групп», то вовсе не по принуждению. Шевяков в своём отклике явно озабочен оправданием и советской политики по отношению к Средней Азии, и национальной политики нынешнего узбекского руководства[5].

Претензии Шевякова к Шоберлайн-Энгелу на втором плане имеют и концептуальную подоплёку. Так, Шевяков недоумевает по поводу того, что американец не знает и не использует «такие общепринятые в науке» понятия, как «...этнокультурная, социальная, этносоциальная, этнографическая общность или группа...»[6]. Несмотря на несколько хаотичный набор этих понятий, нетрудно догадаться, что все они принадлежат так называемой теории этноса, которая была создана в 1960–1980-е гг. советскими этнографами и получила большую популярность в бывших национальных республиках СССР. Эта теория утверждает, что этнос — естественная общность, которая имеет свой язык, свою культуру, свой психологический склад, свою территорию расселения, а также самоназвание. Все эти признаки передаются из поколения в поколение, благодаря чему этносы могут существовать на протяжении столетий.

Шоберлайн-Энгел не использует теорию этноса. Это действительно так. По содержанию его статьи вообще трудно понять, какой методологии автор придерживается. Однако в другой своей работе — докторской диссертации с названием «Идентичность в Средней Азии: конструирова-

---

[4] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела «Перспективы становления национального самосознания узбеков» // Восток. 1998, №6.

[5] Такая двойная лояльность автора создаёт некоторое внутреннее противоречие с точки зрения «идеологии независимости» Узбекистана. В современной узбекской историографии советское время чаще рассматривается в негативном свете и политика большевиков, например при проведении национального размежевания в Средней Азии, оценивается негативно.

[6] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 210. Этой методологии А. И. Шевяков придерживается в своей книге «Население Ташкентского оазиса в конце XIX — начале XX вв.» (М., 2000). В ней автор утверждает, что «...В процессе формирования наций кочевники и оседлое население самоопределилось и адаптировалось в суперэтносы, причислив себя к узбекам, казахам, таджикам или киргизам, в зависимости от сложившихся обстоятельств и внутренних установок...» (С. 72). Правда, этот вывод, на мой взгляд, противоречит многим интересным наблюдениям и материалам Шевякова, который убедительно показал сложный состав населения Ташкентского оазиса.

ние и спор в понятиях "узбек", "таджик" "мусульманин", "самаркандец" и другие группы» (1994), Шоберлайн-Энгел вполне определённо излагает свои теоретические предпочтения[7]. В ней он отвергает «организмическую модель» описания этнической группы, приписывающую последней существование вне представлений людей об этой группе. По мнению Шоберлайн-Энгела, любая общность людей, в том числе этническая, — это прежде всего образ или концепция, которая конструируется в определённом социальном контексте и в отношениях между людьми[8]. Подобного рода утверждения позволяют точно определить место автора в ряду критиков теории этноса.

Правда, справедливости ради должен заметить: в статье о становлении национального самосознания узбеков Шоберлайн-Энгел не слишком озабочен тем, чтобы придерживаться заявленных им принципов. Бросается в глаза при сравнении этой статьи с диссертацией, что автор довольно свободно употребляет понятие «этническая группа» по отношению к тем или иным сообществам и особенно не различает разные трактовки этого понятия. Это, безусловно, запутывает читателя, привыкшего к понятийному аппарату теории этноса. Собственно, такая методологическая небрежность дала повод Шевякову для замечаний и вопросов. Шевяков понимает слова Шоберлайн-Энгела буквально и интерпретирует их в том смысле, что «доузбекские» виды или типы самосознания были тоже этническими. Именно здесь он «ловит» Шоберлайн-Энгела на неточностях.

Тем не менее, имея в виду весь контекст, мы видим не просто спор между двумя исследователями, которые не согласны между собой по поводу тех или иных фактов. Перед нами дискуссия о том, как следует интерпретировать всю историю Средней Азии, какие виды или типы самосознаний существовали в прошлом в этом регионе и каким образом происходил процесс этнизации сознания современного среднеазиатского общества. Данная тема не исчерпывается проблемами тех групп населения, о которых идёт речь в статьях Шоберлайн-Энгела и Шевякова. К ним можно добавить тюрков, кураминцев (курама), чагатаев, карлуков, каракитаев, локайцев, гальча, калмыков, арабов, уйгуров, «припамирские народности» и т.д. Каждая из названных групп заслуживает особого разговора. Однако упомянутые в споре американского и узбекистанского исследователей кипчаки, ходжа, самаркандцы и сарты представляют собой основные типы самосознания среднеазиатского общества.

---

[7] *Schoeberlein-Engel J.S.* Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions «Ozbek», «Tajik», «Muslim», «Samarqandi» and Other Groups. Ph. D. dissertation. Harvard University, 1994.

[8] Ibid. P.3–4. Свою позицию Шоберлайн-Энгел сам назвал «радикальной феноменологией» (Ibid. P.179).

Кипчаки: родо-племенное самосознание[9]

В своей статье Шоберлайн-Энгел, в частности, ссылается на кипчаков, которые «...представляют собой отдельную этническую группу...»[10]. По его мнению, в XX в. они были искусственно включены в состав узбекской нации. В доказательство того, что изменение национальной принадлежности имело неестественный характер, американский исследователь приводит статистические данные, которые показывают резкое и немотивированное уменьшение числа кипчаков на рубеже XIX–XX вв.

Шевяков возражает и против тезиса о том, что кипчаки — это отдельная «этническая группа», и против тезиса, что они были искусственно записаны большевиками в «узбеки». Прежде всего он ставит под сомнение (!) цифры, которые приводит американец: «...ссылка на источники такой информации отсутствует...»[11]. Это очень странное заключение. На самом деле Шоберлайн-Энгел приводит соответствующие ссылки на Л.Ф. Костенко (книга «Туркестанский край», 1880 г.) и данные переписей 1897, 1917 и 1926 гг. Шевяков же почему-то считает, что «основной источник по этому вопросу» — очерк «Население Азиатской России» Н.В. Турчанинова, который был опубликован в 1914 г. (!)[12].

Вопрос о том, какие данные о численности кипчаков, как и любой другой группы, имеются и какие из них заслуживают доверия — тема для отдельного разговора. До 1897 г. данные о численности среднеазиатского населения носили оценочный характер и основывались на информации местных («туземных») властей. Самая ранняя цифра — та, что приводит Л.Ф. Костенко, — 70107 кипчаков[13]; округляя до 70 тыс., её повторяет Всеподданнейший отчёт» генерал-губернатора К.П. Кауфмана[14]. Об этой цифре нужно сказать чуть подробнее. Шоберлайн-Энгел датировал ее 1880 г., т.е. годом, предшествующим написанию Л.Ф. Костенко и К.П. Кауфманом своих работ. Однако упомянутые авторы сами не датировали свои данные. И понятно почему. Ферганская долина (ядро

[9] См. также: *Абашин С.Н.* Кипчаки Ферганской долины: осколок евроазийских степей // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов. Материалы международной научно-практической конференции 10–11 апреля 2003 г. М., 2003.

[10] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления... С. 56.

[11] *Шевяков А.И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 213.

[12] Там же. С. 213.

[13] *Костенко Л.Ф.* Туркестанский край. Опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа. Т. 1. СПб., 1880. С. 326.

[14] Проект всеподданнейшего отчёта Ген.-Адъютанта К.П. фон Кауфмана по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 — 25 марта 1881 г. СПб., 1885. С. 26.

Кокандского ханства) была включена в состав России в 1875–1876 гг. Естественно, за 4 года не могло быть речи не только о проведении переписи, но и о налаженном механизме поступления информации из местных источников. Другими словами, цифра 70107 кипчаков — это оценка или подсчёты, которые, скорее всего, имели место ещё в Кокандском ханстве. Можно ли дать более точную датировку?

Хорошо известна история кипчаков в середине XIX в.[15] После военного похода 1842 г. на Коканд бухарского эмира Насруллы сопротивление бухарцам возглавила новая элита — вожди кипчаков и кыргызов. В 1845 г. в результате междоусобиц кипчак Мусульманкул занял высшую после ханаской должность — мингбаши. Кипчаки получили и другие важные посты в Кокандском ханстве — начальников областей и придворных сановников. И хотя номинально правителями оставались представители прежней династии — Шерали-хан и его сын Худояр-хан, вся власть перешла в руки кипчакских вождей. Их правление, которое поначалу способствовало объединению государства, постепенно стало превращаться в бесконечные конфликты между разными партиями и родовыми группировками. Мусульманкул несколько раз терял власть и вновь возвращал её в свои руки. Всё это сопровождалось бесчинствами и произволом, разорением горожан и обогащением кипчакско-племенной знати. «Государство кипчаков» — так назвал очевидец Кокандское ханство того времени — клонилось к упадку. Наконец Худояр-хан окончательно устранил всесильного регента от престола и в 1851 г. казнил его.

Не удовлетворившись смертью сотен пленников, Худояр-хан отдал приказ «стереть с лица земли всех кипчаков». Начались массовые гонения на кипчаков по всей Ферганской долине. Источники того времени рисовали ужасающие картины убийств и издевательств над ещё недавно могучим племенем: «Резали и убивали всех, кто только попадался, ни женщинам, ни старцам, ни детям, никому не давали пощады», «трупы валялись повсюду, и никто их не убирал», «те, которые избежали истребления, заползли в разные углы, перебрались в горы и пещеры, и многие из них погибли там от голода и жажды»[16]. Земли всех кипчаков были конфискованы, а многие, как утверждает один местный автор, «тогда из страха перед смертью отказались от своей принадлежности к этому племени»[17]

---

[15] См.: *Кун А.* Очерки Кокандского ханства // Известия Императорского Русского географического общества (далее ИРГО). Т. 12. Вып. 1. 1876; *Наливкин В. П.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886; *Набиев Р. Н.* Из истории Кокандского ханства (феодальное хозяйство Худояр-хана). Ташкент, 1973; *Бейсембиев Т. К.* «Та'рихи-и Шахрухи» как исторический источник. Алма-Ата, 1987.

[16] *Набиев Р. Н.* Из истории Кокандского ханства... С. 46.

[17] Там же. С. 46.

Всего погибло в это время, как утверждают некоторые источники, 20 тыс. кипчаков[18].

Все эти события должны были привести к резкому снижению численности ферганских кипчаков. Но отражает ли цифра 70 тыс. момент до гонений на кипчаков или момент, когда гонения и другие беды для этой группы закончились? На мой взгляд, скорее первое, чем второе.

Это доказывается, возможно, тем фактом, что все подсчёты и оценки после Костенко и Кауфмана фиксируют то самое уменьшение численности кипчаков, которое должно было бы произойти в результате бойни. Так, в ежегоднике «Обзор Ферганской области» за 1888 год приводится цифра 5931 человек[19]. Похожую цифру — 7584 человека — называет перепись 1897 г.[20] Правда, Н. В. Турчанинов, использовавший данные административного учёта, приводит на 1897 г. другую цифру — 45353[21], на которую ссылается Шевяков. Расхождение объясняется различием методик сбора информации[22]. Перепись 1897 г., как отметил Шоберлайн-Энгел, основывалась на «языковом», а не «национальном» принципе, т.е. она фиксировала, видимо, лишь тех кипчаков, которые сохранили особенности своего языка и, по-видимому, выделялись на общем фоне тюркоязычного населения. В статистических расчётах администрации Ферганской области фигурировали также и те кипчаки, которые, потеряв языковую и культурную обособленность, ещё сохранили своё самосознание. Впрочем, как статистики определяли кипчаков, остаётся только гадать.

По данным административного учёта, в 1904 г. было 57140 кипчаков, 1905 г. — 57877, 1906 г. — 63511, 1907 г. — 69252, 1908 г. — 59853, 1909 г. — 60123, 1910 г. — 64856, 1911 г. — 64333 (Н. В. Турчанинов

[18] *Набиев Р.Н.* Из истории Кокандского ханства... С. 46. Пережив тяжёлое время, кипчаки сохранили большое влияние в жизни Кокандского ханства. Кыргыз-кипчак Алимкул активно участвовал в сопротивлении Худояр-хану и способствовал смене нескольких ханов, сражался против бухарского эмира Музаффара, а в 1863 г. привёл к кокандскому престолу нового правителя — Султан-Саид-хана. Взяв титул «эмир эмиров», Алимкул принял командование кокандскими войсками и возглавил военные действия против русской армии. Гибель Алимкула в бою в 1865 г. привела к сдаче Ташкента и новому воцарению Худояр-хана. В 1875 г. сын Мусульманкула — кипчак Абдурахман-афтобачи, который воспитывался при дворе Худояр-хана, выступил против убийцы своего отца, сверг его, а потом возглавил сопротивление русскому завоеванию Ферганы.

[19] Обзор Ферганской области за 1888 год. Новый Маргелан [без даты]. С. 13

[20] Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т. 89. Ферганская область. СПб., 1904. С. 2–3.

[21] *Турчанинов Н.В.* Население Азиатской России. Статистический очерк // Азиатская Россия. Т. 1. Люди и порядки за Уралом. СПб., 1914. С. 84.

[22] См. подробнее Главу 4.

приводит цифру 60785[23]), 1913 г. — 71971, 1914 г. — 68193[24]. Из этого перечисления видно, что в 1908 г. происходит неожиданное снижение числа кипчаков почти на 15 % по сравнению с предыдущим годом. Данный факт объясняется, в частности, тем, что в 1908 г. статистики уточнили списки ферганского населения и скорректировали его численность в сторону уменьшения[25]. Кстати, это подтверждает анализ поселенных списков Ферганской области 1909, 1917 и 1926 гг., где нередко можно обнаружить случаи, когда в число «кипчаков» оказались явно ошибочно записаны другие группы[26].

С 1913 по 1917 гг. число кипчаков в Ферганской долине уменьшается до 42449 человек[27], а с 1917 г. по 1926 г. — до 32228 человек (плюс 423 — в Кыргызстане)[28], т.е. всего на 50 % по сравнению с 1914 г. Конечно, надо учитывать, что всё население Ферганы в целом уменьшилось за эти годы примерно на 20 % в результате гражданской войны, т.е. сокращение кипчаков могло быть отчасти результатом демографических процессов. Но всё же главной причиной уменьшения числа кипчаков была ассимиляция. Сравнение списков ферганских населённых мест за 1909, 1917 и 1926 гг. действительно показывает, что некоторая часть кипчаков превратилась в «узбеков»[29]. Вопрос заключается в том, была ли это естественная или искусственная ассимиляция. Если проанализировать поселенные списки, то выясняется, что смена названия не захватила те группы, которые жили большими компактными массивами на северо-востоке Ферганской области, т.е. именно здесь имя «кипчак» держалось очень прочно. Это означает, что скорее всего в остальных районах, где кипчаки давно жили в иноплеменном окружении (кыргызы, сарты и пр.),

---

[23] *Турчанинов Н.В.* Население Азиатской России... С. 84.

[24] См.: *Абашин С. Н.* Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX — начале XX века) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004. С. 93–94.

[25] Список населённых мест Ферганской области. Скобелев, 1909. С. I.

[26] См.: Список населённых мест; Материалы Всероссийских переписей. Перепись населения в Туркестанской Республике. Вып. 4. Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 года. Ташкент, 1924; Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года в Узбекской ССР. Вып. 1. Поселенные итоги. Самарканд, 1927.

[27] Материалы Всероссийских переписей. С. 42.

[28] Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. 15. Узбекская ССР. М., 1928. С. 9; Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. 8. Казахская АССР. Киргизская АССР. М., 1928. С. 219.

[29] См.: Список населённых мест; Материалы Всероссийских переписей; Материалы Всесоюзной переписи. Какие-то группы кипчаков сменили самосознание и стали называться «сартами», «кыргызами», «кураминцами» или «элатами».

происходил вполне естественный процесс их растворения в общей массе оседлого тюркоязычного населения.

На статистике пришлось остановиться так подробно для того, чтобы понять простую истину: любые цифры требуют очень внимательного и критического к себе отношения. Уменьшение или рост численности какой-то группы в официальных отчётах сам по себе мало о чём говорит. Прежде чем делать выводы из этих фактов, требуется дополнительный анализ множества условий, которые могли повлиять на эти данные, включая технологию сбора соответствующей информации.

В споре с Шоберлайн-Энгелом Шевяков выдвигает ещё один тезис: наличие особого «кипчакского самосознания» не противоречит тому обстоятельству, что кипчаки уже давно входили в состав узбеков. С его точки зрения, развитие «этнической группы» (кипчаков) было когда-то прервано и её представители вошли в состав других, более мощных или более удачливых «этнических общностей» (узбеков, казахов, кыргызов, каракалпаков и т.д.). В рамках последних они продолжили своё существование уже в виде «этнографических групп», постепенно ассимилируясь с национальным ядром. Это подтверждают, по мнению Шевякова, списки узбекских племён, которые составлялись в XVIII–XIX вв. местными авторами, а также свидетельства российских исследователей второй половины XIX в. — А.Н. Хорошхина, В.В. Радлова, А.Д. Гребенкина. В обоих источниках кипчаки фигурируют в качестве одного из узбекских подразделений.

Однако можно предложить и другую интерпретацию такого рода сведений, не обращаясь к помощи «этнического» понятийного аппарата. Родо-племенное самосознание имеет собственную — до-этническую или вне-этническую — природу и не связано напрямую с культурой, языком и психическим складом, т.е. с теми признаками, которые обычно описываются как «этнические». Отличительная особенность этого типа самосознания заключается, в частности, в иерархичности. По определению Б.Х. Кармышевой, любое племя делится на подразделения, те в свою очередь на роды, те — опять на подразделения, те — на семейно-родственные группы, те в свою очередь — на семейно-родственные группы второго порядка[30]. К этому добавляют иногда и другие уровни иерархии — союз племён и пр. Каждый отдельный член этого сообщества и каждая отдельная группа, которая входила в это сообщество, имели, как правило, иерархическую самоидентификацию: они могли называть себя и по имени племенного союза, и по имени племени, и по имени рода и т.д. Эта иерар-

[30] *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С. 28.

хия была представлена в виде генеалогической схемы, в которой общие предки символизировали родство и общность людей.

Вся эта сложная конструкция была достаточно аморфной и постоянно меняющейся: какая-нибудь семейно-родственная группа со временем могла превратиться в подразделение рода или род, а потом, если обстоятельства складывались для неё удачно, превращалась в подразделение племени или племя. При этом процесс развития и расширения сообщества происходил за счёт не только естественного умножения, но и заключения дружественных альянсов с другими семейно-родственными группами, родами и племенами. Такие альянсы скреплялись генеалогическими мифами, в которых первопредки союзников объявлялись родственниками. В какой-то исторический момент вся эта конструкция или её значительная часть разрушалась и на её месте создавалась новая — с другими участниками и в другой конфигурации. Причём племенные союзы, племена и даже роды могли включать в себя группы с разным происхождением, своими культурными чертами и даже с разными языками.

Сказанное целиком относится к кипчакам. В XIX в. на территории Средней Азии было две категории «кипчакского самосознания»: 1) разрозненные группы кипчаков, которые входили в состав сформировавшихся племенных союзов, и 2) крупные массивы кипчакских племён, которые сумели сохранить высокую степень автономности[31]. К первой категории относились небольшие группы кипчаков в составе казахов, каракалпаков и др. Ко второй категории относились зеравшанские и ферганские кипчаки, которые раньше входили в состав казахов Среднего джуза, а в XVII–XVIII вв. мигрировали под натиском калмыцкого (джунгарского) нашествия и поселились в долине р. Зеравшан и в Фергане[32].

Зеравшанские кипчаки были включены в местную родо-племенную структуру узбеков и вместе с некоторыми другими племенами именовались термином «етти-уруг» (семь родов)[33], который обычно употреблялся в отношении позднее присоединившихся групп[34]. Кстати, Н. А. Хорошхин, В. В. Радлов и А. Д. Гребенкин, говоря о кипчаках в составе узбекского народа, имели в виду именно зеравшанских кипчаков. При этом Гребенкин

---

[31] *Шаниязов К.* К этнической истории узбекского народа (историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента). Ташкент, 1974. С. 116–127.

[32] *Гребенкин А. Д.* Узбеки // Русский Туркестан. Сборник, изданный по поводу политехнической выставки. Вып.2. М., 1872. С. 100; *Шаниязов К. К.* К этнической истории узбекского народа... С. 103.

[33] *Иванов П. П.* Восстание китай-кипчаков в Бухарском ханстве, 1821–1825. Источники и опыт их исследования. М.; Л., 1937. С. 71, прим.2.

[34] *Валиханов Ч. Ч.* Киргизское родословие // Ч. Ч. Валиханов. Избранные произведения. М., 1987. С. 254.

причислял их к узбекам с оговорками[35]. В отличие от своих зеравшанских сородичей ферганские кипчаки сохранили свою обособленность благодаря той исключительно важной политической роли, которую они играли в жизни Кокандского ханства. И даже в 1920-е гг. отмечалось: ...только в Фергане оседлые кипчаки ещё противопоставляют себя другим народам, отрицая своё тождество с узбеками или киргизами...»[36].

В конце XIX–XX вв. с Запада (из России) в Среднюю Азию постепенно проникает новое понимание культурных и языковых различий, которое носит «этно-национальный» характер. В связи с этим происходит процесс этнизации кипчакского самосознания, когда кипчаки стали рассматриваться российскими исследователями в качестве самостоятельной «этнической общности». Это, в частности, отражалось в переписях, где кипчаки фигурировали как отдельная единица вместе с узбеками, таджиками, сартами и т.д. Но уже в 20-е гг. прошлого столетия процесс этнизации кипчакского самосознания, который находился только в самом начале, прерывается. Кипчаки были записаны в «узбекскую нацию». Причина такого решения — тема для дальнейшей дискуссии. Можно лишь отметить, что советская власть пыталась максимально упростить национальную структуру среднеазиатского общества. В подобной политике не было никакого насилия. Кипчакское самосознание, которое сохраняло родо-племенной характер, вполне мирно уживалось с узбекским самосознанием, имевшим этно-национальный статус. Эти два вида или типа самосознания имели разные социальные ниши. Причём со временем, по мере социально-экономической и политической трансформации среднеазиатского общества, сфера бытования кипчакского самосознания сужалась, а сфера бытования узбекского самосознания, напротив, расширялась.

Ходжи: сословное самосознание[37]

Не совсем ясно, как американский исследователь понимает характер самосознания такой особой категории среднеазиатского населения, как «ходжа». Шоберлайн-Энгел пишет: «...ходжа, подобно кипчакам, сохранили свою самобытность в качестве отдельной этнической группы...»[38]. При этом он отмечает, что ходжи формально принадлежат

---

[35] *Гребенкин А.Д.* Узбеки... С. 54.

[36] Материалы Всероссийских переписей. С. 54. Впрочем, часть ферганских кипчаков — кыргыз-кипчаки — уже к началу XIX в. вошла в состав кыргызского племенного союза.

[37] См. Главу 6 в настоящей книге. См. также: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001, №4.

[38] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления... С. 59.

к разным «нациям» и даже говорят на разных языках, а объединяют их исхождение от известных мусульманских деятелей и та важная которую они играли и продолжают играть в религиозной и политической жизни Средней Азии.

Шевяков справедливо возражает против определения, которое называет ходжей отдельной «этнической группой». Он правильно называет их «сословно-религиозной» группой. Правда, в число ходжей Шевяков ошибочно включает людей, совершивших паломничество «хадж» в Мекку и получивших почётный титул «хаджи»[39]. Разница же в том, что ходжа — это родовой или сословный статус, которые имеют «потомки мусульманских святых», тогда как хаджи — это индивидуальный статус того, кто совершил паломничество в Мекку.

Некоторые исследователи убеждены в том, что ходжи — настоящие потомки арабских завоевателей Средней Азии[40]. Более популярным является мнение, что среднеазиатские «святые» происходят от местных суфийских «святых», их потомков и даже от их последователей[41]. Интересным, хотя и недостаточно изученным, является мнение, согласно которому «...привилегированные группы, образовавшиеся из пришлых [арабов — *С. А.*], соединились с элитарными сословиями, существовавшими в Центральной Азии прежде, ещё в доисламскую эпоху...»[42]. Это похоже на правду, так как представители старой, домусульманской знати, которые принимали ислам, в глазах соплеменников становились арабами, поскольку принятие мусульманской веры было, в частности, обязательно связано с необходимостью выучивать молитвы на арабском языке и следовать арабским обычаям.

С приходом русских в Среднюю Азию ходжи были лишены своих сословных привилегий. В переписях их иногда выделяли в качестве отдельного «племени», но чаще записывали в число «сартов» либо других среднеазиатских национальностей. В советское время ходжи были включены в состав тех наций, в среде которых они жили и на языке которых они говорили к началу XX столетия.

---

[39] *Шевяков А.И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 214.

[40] *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992. С. 32.

[41] *Басилов В.Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 163.

[42] *Микульский Д.В.* Традиционная и новая элита // Азия и Африка сегодня. 1997, №3. С. 9.

причислял их к узбекам с оговорками[35] В отличие от своих зеравшанских сородичей ферганские кипчаки сохранили свою обособленность благодаря той исключительно важной политической роли, которую они играли в жизни Кокандского ханства. И даже в 1920-е гг. отмечалось: «...только в Фергане оседлые кипчаки ещё противопоставляют себя другим народам, отрицая своё тождество с узбеками или киргизами...»[36].

В конце XIX–XX вв. с Запада (из России) в Среднюю Азию постепенно проникает новое понимание культурных и языковых различий, которое носит «этно-национальный» характер. В связи с этим происходит процесс этнизации кипчакского самосознания, когда кипчаки стали рассматриваться российскими исследователями в качестве самостоятельной «этнической общности». Это, в частности, отражалось в переписях, где кипчаки фигурировали как отдельная единица вместе с узбеками, таджиками, сартами и т.д. Но уже в 20-е гг. прошлого столетия процесс этнизации кипчакского самосознания, который находился только в самом начале, прерывается. Кипчаки были записаны в «узбекскую нацию». Причина такого решения — тема для дальнейшей дискуссии. Можно лишь отметить, что советская власть пыталась максимально упростить национальную структуру среднеазиатского общества. В подобной политике не было никакого насилия. Кипчакское самосознание, которое сохраняло родо-племенной характер, вполне мирно уживалось с узбекским самосознанием, имевшим этно-национальный статус. Эти два вида или типа самосознания имели разные социальные ниши. Причём со временем, по мере социально-экономической и политической трансформации среднеазиатского общества, сфера бытования кипчакского самосознания сужалась, а сфера бытования узбекского самосознания, напротив, расширялась.

Ходжи: сословное самосознание[37]

Не совсем ясно, как американский исследователь понимает характер самосознания такой особой категории среднеазиатского населения, как «ходжа». Шоберлайн-Энгел пишет: «...ходжа, подобно кипчакам, сохранили свою самобытность в качестве отдельной этнической группы...»[38]. При этом он отмечает, что ходжи формально принадлежат

---

[35] *Гребенкин А.Д.* Узбеки... С. 54.

[36] Материалы Всероссийских переписей. С. 54. Впрочем, часть ферганских кипчаков — кыргыз-кипчаки — уже к началу XIX в. вошла в состав кыргызского племенного союза.

[37] См. Главу 6 в настоящей книге. См. также: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001, №4.

[38] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления... С. 59.

к разным «нациям» и даже говорят на разных языках, а объединяют их происхождение от известных мусульманских деятелей и та важная роль, которую они играли и продолжают играть в религиозной и политической жизни Средней Азии.

Шевяков справедливо возражает против определения, которое называет ходжей отдельной «этнической группой». Он правильно называет их «сословно-религиозной» группой. Правда, в число ходжей Шевяков ошибочно включает людей, совершивших паломничество «хадж» в Мекку и получивших почётный титул «хаджи»[39]. Разница же в том, что ходжа — это родовой или сословный статус, которые имеют «потомки мусульманских святых», тогда как хаджи — это индивидуальный статус того, кто совершил паломничество в Мекку.

Некоторые исследователи убеждены в том, что ходжи — настоящие потомки арабских завоевателей Средней Азии[40]. Более популярным является мнение, что среднеазиатские «святые» происходят от местных суфийских «святых», их потомков и даже от их последователей[41]. Интересным, хотя и недостаточно изученным, является мнение, согласно которому «...привилегированные группы, образовавшиеся из пришлых [арабов — *С. А.*], соединились с элитарными сословиями, существовавшими в Центральной Азии прежде, ещё в доисламскую эпоху...»[42]. Это похоже на правду, так как представители старой, домусульманской знати, которые принимали ислам, в глазах соплеменников становились арабами, поскольку принятие мусульманской веры было, в частности, обязательно связано с необходимостью выучивать молитвы на арабском языке и следовать арабским обычаям.

С приходом русских в Среднюю Азию ходжи были лишены своих сословных привилегий. В переписях их иногда выделяли в качестве отдельного «племени», но чаще записывали в число «сартов» либо других среднеазиатских национальностей. В советское время ходжи были включены в состав тех наций, в среде которых они жили и на языке которых они говорили к началу XX столетия.

[39] *Шевяков А.И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 214.

[40] *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992. С. 32.

[41] *Басилов В.Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 163.

[42] *Микульский Д.В.* Традиционная и новая элита // Азия и Африка сегодня. 1997, №3. С. 9.

Население Самарканда: локальное самосознание[43]

Если вопрос о кипчаках или ходжах носит во многом академический характер, то тема национальной принадлежности жителей города Самарканда давно уже является предметом горячих политических споров между узбекскими и таджикскими общественными деятелями. В основе этого спора лежат вроде бы бесспорные факты, из которых следует, что численность ираноязычных самаркандцев, с 1872 г. по 1915 г. составлявших подавляющее большинство жителей города, начиная с 20-х гг. быстрыми темпами сокращалась и ныне они, наоборот, уже являются меньшинством. По этому поводу таджикские учёные заявляют: «...Резкий спад численности таджиков происходил <...> в результате великодержавного шовинистического давления со стороны узбекских партийных и советских работников...»[44]. Утверждения такого рода стали общим местом у российских журналистов и политологов, которые убеждены, что Бухара и Самарканд — «таджикские» города, случайно оказавшиеся в составе Узбекистана.

Шоберлайн-Энгел, ссылаясь на эти же цифры, пишет: «...Население Самарканда является ещё более ярким примером стремления государства создать однородное самосознание...»[45]. Однако он смотрит на проблему «национальной» принадлежности жителей Самарканда более гибко. Американский исследователь отмечает, что значительная часть нынешнего населения Самарканда, записанного в паспортах «узбеками», хотя и говорит в домашнем быту на таджикском языке, но при этом считает себя узбеками, свою культуру называет «узбекской» и не видит в этом никакого противоречия: «...понятие "узбек" является достаточно ёмким, и эти люди, как правило, не считают, что принятие ими узбекского национального самосознания каким-либо образом ущемляет их собственную культуру...»[46]. В политическом плане Шоберлайн-Энгел фактически выдвигает компромиссный план «примирения»: Таджикистан отказывается от требования перезаписать самаркандских узбеков «таджиками», а Узбекистан не преследует таджикские элементы в культуре и языке самаркандских жителей.

Шевяков отвергает «миротворческие» усилия американца, даже не пытаясь их оценить: «...поднятые в статье д-ра Шоберлайн-Энгела вопросы политически, на мой взгляд, не актуальны...»[47]. Узбекистанский исследователь соглашается со второй частью рассуждений Шоберлайн-Энгела,

[43] См. подробнее Главы 2 и 3.
[44] *Масов Р.* История топорного разделения. Душанбе, 1991. С. 80.
[45] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления... С. 60.
[46] Там же. С. 60.
[47] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 215.

которая в принципе совпадает с официальной позицией Узбекистана: «...язык не всегда показатель этнического происхождения...»[48]. Правда, из этого утверждения Шевяков делает вывод, что жители Самарканда, даже если они говорят на таджикском языке, не обязательно являются таджиками. Шевяков говорит, что в XVIII в., после многих лет запустения, население города сформировалось заново из числа окрестных жителей (тюрков), а также из числа переселенцев из Ташкента, Бухары, Коканда, Ходжента, из Ирана (ираноязычные евреи), из Каттакургана и Джумы (арабы), из южных районов (ираноязычные цыгане). По мнению Шевякова, все эти группы перемешались и стали называть себя «узбеками», сохранив при этом разговорный таджикский язык (фарси).

В этом списке мигрантов, которые составили, по мнению Шевякова, основу нынешнего населения Самарканда, собственно «таджики» занимают весьма скромное место. Такой взгляд не лишён доли истины, но всё же его нельзя признать справедливым. О. А. Сухарева, специально изучавшая этот вопрос, отмечала, что на протяжении второй половины XVIII — первой половины XIX вв. в опустевший город переселялись жители соседних городков Ургута и Дахбида, узбеки кырк-юзы из-под Ура-Тюбе, жители степного района Хавас и селения Культепа того же Уратюбинского района, жители города Заамина и селения Ёмин из-под Джизака, узбеки-найманы из-под Каттакургана, жители городов Карши и Ходжента, тюркоязычные жители города Шахрисябза, ираноязычные жители селения Урмитан и области Фан (Верхний Зеравшан), туркмены-эрсаринцы, ирани (выходцы из Персии), кашгарцы (выходцы из Восточного Туркестана, или нынешнего китайского Синьцзяна), много было выходцев из Ташкента[49]. О «национальной» принадлежности и даже о языке многих переселенцев ничего не известно, но понятно, что среди них были как иранцы, так и тюрки. Однако, как писала О. А. Сухарева, «...большинство по-прежнему составляло его [Самарканда. — *С. А.*] старое население, в основном таджикское...», около 2/3 жителей были исконными ираноязычными самаркандцами[50]. Нет никаких оснований подвергать этот вывод сомнению. Тем более курьёзными можно считать намёки на то, что большинство таджикоязычных жителей Самарканда — это евреи и цыгане. Дело в том, что нынешний узбекский президент Ислам Каримов считается самаркандским таджиком (некоторые называют его «ирани», т.е. выходцем из Ирана).

Логика Шевякова повторяет логику его таджикских оппонентов. Те говорят: «многие нынешние узбеки — это на самом деле таджики». Шевяков возражает: «многие нынешние таджики — это на самом деле

---

[48] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 215.

[49] *Сухарева О. А.* Очерки по истории среднеазиатских городов // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976. С. 134–137.

[50] Там же. С. 134, 140.

узбеки, евреи, цыгане». Поиск «настоящей национальности» сегодня стал очень популярным в Средней Азии. Уже говорилось о «национальности» Ислама Каримова. Ожесточённые споры между таджиками и узбеками ведутся о «национальности» многих деятелей средневековья, таких, например, как Алишер Навои. К числу «таджиков» можно причислить бывшего руководителя Узбекистана — Файзуллу Ходжаева (родом из Бухары). В свою очередь узбеком иногда называют бывшего руководителя Таджикистана — Рахмона Набиева[51].

Нередко такого рода изыскания приводят к парадоксальным выводам: оказывается, например, что сами «таджики», записанные «узбеками», в 1920-е гг. активно выступали против полноценного государственного самоопределения «таджикской нации»[52]. Именно так возникла тема национального «предательства». Таджикский историк Р. Масов писал, что в 1920-е гг. «...Многие таджики, занимавшие руководящие посты, <...> числились узбеками...»[53]: к ним относилась чуть ли не вся элита того времени — А. Мухитдинов, А. Рахимбаев, Ф. Ходжаев, А. Ходжибаев, Ч. Имомов, Насратулло Махсум[54]. «Вина» этих деятелей заключается в том, что они в самом начале не поставили вопрос о создании «Таджикского государства»: «...попустительство узбекофицированных таджиков, их космополитизм обошёлся таджикскому народу очень дорого...»[55]. Масов увидел причину такого «предательства» в том, что тогдашние вожди руководствовались карьерными соображениями. Вот как Масов говорит о председателе Среднеазиатской комиссии по вопросу национально-территориального размежевания А. Рахимбаеве, который родился в Ходженте в семье торговца и учился в Ташкенте в семинарии Н.П. Остроумова: «...Таджик по национальности, он на протяжении всей своей руководящей работы в партийных и советских высших органах в Туркестане, Бухаре, Узбекистане и Таджикистане несколько раз изменял национальную принадлежность в зависимости от того, где, когда и на какую очередную должность его выдвигали...»[56].

Попытки выяснить «истинную национальность» того или иного персонажа, той или иной группы вытекают из представления, что современные среднеазиатские «нации» существовали и прежде. Однако если всё же

---

[51] *Дубнов А.* Катастрофа в Таджикистане, о которой в России ничего не знают: В гражданской войне таджиков особую роль играет соседний Узбекистан // Новое время. 1993, №4. С. 14.

[52] *Масов Р.* Таджики: история с грифом «совершенно секретно». Душанбе, 1995. С. 82, 87–90.

[53] *Масов Р.* История топорного разделения. Душанбе, 1991. С. 23–24.

[54] Там же. С. 24–25; *Масов Р.* Таджики. С. 87–88; *Шерали Л.* Слово об этой книге // Р. Масов. Таджики... С. 7–8.

[55] *Масов Р.* История топорного разделения... С. 27.

[56] Там же. С. 35–36.

признать, что этническое (национальное) самосознание — это феномен нового и новейшего времени, то всё встаёт на свои места. По этому поводу, например, классик российского востоковедения В.В. Бартольд писал: «...оседлый житель Средней Азии чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определённого города или местности; мысль о принадлежности к определённому народу не имеет для него никакого значения...», но при этом, добавлял классик российского востоковедения, «...в новейшее время под влиянием европейской культуры (через посредство России) возникло стремление [у населения Средней Азии. — *С. А.*] к национальному единству...»[57] Житель Самарканда был прежде всего «самаркандцем», при этом он знал, как правило, несколько языков (иранский, тюркский, а иногда и арабский), исполнял разные обряды, в зависимости от того, в каком доме, квартале или кишлаке он в данный момент находился, вступал в смешанные браки и т.д.

Сарты: социально-хозяйственное самосознание[58]

Одним из наиболее ярких примеров сложности самосознания населения Средней Азии является проблема сартов. Шоберлайн-Энгел отмечает, что сарты — это оседлое население, которое, будучи более или менее однородной «этнической группой» с общими хозяйственными и культурными традициями, противопоставляется кочевникам-скотоводам. В этом определении можно найти взаимоисключающие мысли: с одной стороны, сарты — это просто оседлое население, с другой стороны — это «этническая группа».

Шевяков критикует Шоберлайн-Энгела в той части его высказываний, где он называет сартов отдельным народом. Шевяков считает, что поскольку сарты не имели одного языка (говорили на тюркских и иранских языках и диалектах), не имели единой сплошной территории расселения и единой «экономической базы», то и считать их «этнической группой» нельзя. Шевяков справедливо акцентирует внимание на том, что «сарты» — это «социальный термин», который означал «оседлого жителя, ремесленника, торговца».

С такого рода критикой можно было бы согласиться, если бы тут же Шевяков не приписал всех сартов к числу узбеков. При этом он представляет дело так, будто вопрос о том, кто такие сарты, в российской и советской науке уже давно и окончательно решён. Правда, это не совсем так. Действительно, многие авторитетные современные учёные считают,

---

[57] *Бартольд В.В.* Сарт // Бартольд В.В. Сочинения. Т.2. Ч.2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 528–529.

[58] См. подробнее Главы 2 и 4.

что сарты являются частью узбекского народа[59]. Однако в последние годы появилось мнение, что чуть ли не всех сартов, которые жили в конце XIX в., надо записать в «таджики»[60]. Есть даже точка зрения, что сартов вполне можно рассматривать в качестве самостоятельной этнической группы[61]. Некоторые учёные настаивают на том, что ещё в начале XX в. «...сарт — понятие не этническое, а социальное...»[62]. Таким образом уа эту проблему в современной этнографической науке нет никакого согласия. Напротив, дискуссия зашла в тупик[63].

Нынешнее разнообразие точек зрения по поводу сартов повторяет споры, которые велись российскими учёными на рубеже XIX–XX вв. После прихода русских в Среднюю Азию термин «сарт» поначалу использовался в значении «оседлый, городской житель». Л. Н. Соболев писал, например, так: «...Сарт не есть особое племя, как то пытались многие доказать. Сартом называются безразлично и узбек, и таджик, живущие в городе и занимающиеся торговлей. Это род мещанства, сословие, но не племя...»[64]. Такую же позицию занимали А. П. Федченко, Л. Ф. Костенко и другие[65].

При этом отдельные российские исследователи всё же стремились приписать сартов к какой-нибудь «национальности». Некоторые из них записывали сартов в число таджиков, которые просто в ряде регионов утратили свой природный язык, но зато сохранили «таджикскую» культуру

[59] См.: *Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории... С. 66–67; *Аскаров А. А.* Некоторые вопросы истории становления узбекской государственности // Общественные науки в Узбекистане. 1997. №3–4. С. 75.

[60] См.: *Рахимов Р. Р* О языковой ситуации в Узбекистане: К проблеме межэтнической стабильности в республике // Межнациональные отношения в условиях социальной нестабильности. СПб., 1994. С. 123; *Мирбабаев А.* О термине «сарт» как о синониме этнонима «таджик» (К проблеме этнокультурных контактов иранских и тюркоязычных народов Центральной Азии) // Духовная культура таджиков в истории мировой цивилизации. Душанбе, 2002; *Масов Р.* Таджики: вытеснение и ассимиляция. Душанбе, 2003. С. 36–37.

[61] См.: *Бронникова О. М.* Сарты в этнической истории Средней Азии (к постановке проблемы) // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. М., 1993.

[62] *Бушков В. И.* Формирование современной этнической ситуации в Северном Таджикистане // Советская этнография. 1990, №2. С. 37

[63] См. также дискуссию в «Этнографическом обозрении» (2005, № 1) по поводу статьи А. Ильхамова «Археология узбекской идентичности».

[64] *Соболев Л. Н.* Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе (с приложением списка населённых мест округа) // Записки Императорского Русского географического общества по отделению статистики. Т. 4. СПб., 1874. С. 299, прим. 1.

[65] *Федченко А. П.* Первый отчёт Туркестанской учёной экспедиции // Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 65–66; *Костенко Л. Ф.* Туркестанский край. С. 352.

и «таджикский» антропологический тип[66]. Другие считали, что «нет особого народа сарт», отличного от узбекской народности[67]

Фактически же во второй половине XIX в. категория «сарт» стала своеобразным «резервуаром», куда попадали все те группы, о «национальной» принадлежности которых нельзя было сказать что-либо внятное. Отсюда, в частности, и самые разные оценки численности сартов. Так, если Л. Ф. Костенко насчитывал в Ферганской области 344023 сарта[68], т.е. примерно 47% от общего населения, то И. Яворский всего девятью годами позже писал о 475 тыс. сартах[69], или приблизительно 72% от всего населения Ферганской области. Разошлись мнения исследователей в вопросе о количестве сартов и на 1897 г. По материалам переписи 1897 г. в Ферганской области было 788989 человек[70], признающих родным «сартовский язык», т.е. около 50% от всего ферганского населения. Позднее К. К. Пален предложил свою этнографическую классификацию и у него получилось 828080 сартов, или 52,7% от всего ферганского населения, в 1897 г.[71] По данным Н. В. Турчанинова, который пользовался своими источниками, в 1897 г. в Ферганской области было 1072964 сарта, или около 68% от всего населения[72].

Несмотря на различные оценки численности сартов, само стремление их подсчитать говорит о том, что в них видели некую замкнутую группу со строгим членством. Между тем, сарт — это самосознание, которое вполне могло сосуществовать с другими типами самосознаний, т.е. сартов трудно было отделить от других групп населения (кыргыз-полукочевник, который имел огород или сад, знал какое-то ремесло, уже отчасти был сартом).

На рубеже XIX–XX вв. преобладающей стала точка зрения, что сарты представляют собой самостоятельный народ смешанного происхождения. Такую точку зрения отстаивали Н. А. Аристов, Н. П. Остроумов,

---

[66] См.: Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, А. П. Хорошхина. СПб., 1876. С. 97, 226; *Гребенкин А. Д.* Таджики // Русский Туркестан. С. 1, 2, 6.

[67] Цитата из работы С.-А. Лапина по: *Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Вып. 3–4. Год шестой. СПб., 1896. С. 429.

[68] *Костенко Л. Ф.* Туркестанский край... С. 326.

[69] *Яворский И. Л.* Опыт медицинской географии и статистики Туркестана. Ч. 1. СПб., 1889. С. 320.

[70] Первая Всеобщая перепись. С. 2–3.

[71] Материалы к характеристике народного хозяйства в Туркестане. Ч. 1. Отд. 1. [Приложение к отчёту по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К. К. Паленом.] СПб., 1911. С. 64–65.

[72] *Турчанинов Н. В.* Население Азиатской России... С. 84.

А. Шишов[73]. Как писал В. В. Бартольд, «...слово “сарт”, хотя бы оно первоначально не имело этнографического значения, теперь употребляется для обозначения народа, представляющего как по типу, так и по языку особую этнографическую единицу...»[74]. Одним из показателей превращения сартов из социальной группы в этническую в начале XX в. является стабилизация численности этой группы населения, которую фиксируют переписи. По данным административного учёта, в Фергане в 1904 г. было 1085639 сартов, 1905 г. — 1184287, 1906 г. — 1275656, 1907 г. — 1220562, 1908 г. — 1295348, 1909 г. — 1278946, 1910 г. — 1293356, 1911 г. — 1310267 (по данным Н. В. Турчанинова — 1392167 сартов[75]), 1913 г. — 1348134, 1914 г. — 1371139[76]. В общем числе населения Ферганской области доля сартов колебалась от 59 до 66 %.

Вместе с процессом этнизации понятия «сарт» происходит другой процесс, когда значительная часть местной тюркоязычной культурной элиты начинает строить свою национальную идентификацию на основе более престижного понятия «узбек».

Постепенно и российская наука начинает подвергать сомнению необходимость использовать термин «сарт» применительно к оседлому населению Средней Азии[77] Со временем это сомнение становится основой для административных решений. По переписи 1917 г. численность сартов уменьшилась до 73327 человек[78], или около 5 % от всего населения Ферганской области (исключая Ошский уезд, где перепись в 1917 г. не проводилась). Позднее по этому поводу не без доли лицемерия говорилось так: «...По происхождению они [сарты. — *С. А.*] <...> отличаются от узбеков...», но «...Сотни тысяч сартов именуют себя узбеками и свой язык узбекским. Они уже не сознают себя отдельной народностью и вопреки мнению учёных утверждают своё единство с узбеками <...>. Понятно, почему именно название “сарт” исчезает, уступая понятию “узбек” <...>. Вот почему в последние годы было отмечено так много узбеков в тех местностях, которые всегда считались населёнными одними только сартами. Это явление носит слишком массовый характер, чтобы можно было его объяснять недостатками регистрации переписи 17 года...»[79].

[73] См.: *Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе. С. 430; *Остроумов Н. П.* Сарты. Этнографические материалы. Вып. 1. Ташкент, 1890; *Шишов А.* Сарты. Ч. 1. Этнография. Ташкент, 1904.

[74] *Бартольд В. В.* О преподавании туземных наречий в Самарканде // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 305.

[75] *Турчанинов Н. В.* Население Азиатской России... С. 84.

[76] См.: *Абашин С. Н.* Население Ферганской долины. С. 93–94.

[77] *Самойлович А. К.* К вопросу о сартах // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1910. С. 5.

[78] Материалы Всероссийских переписей. С. 43.

[79] Там же.

В начале 1920-х гг., когда власть меняется и местная культурная элита входит в политическую, выбор в пользу понятия «узбек» как собирательного общенационального термина становится преобладающим. Окончательно «узбекская нация» утвердилась в середине 1920-х гг., когда была создана Узбекская ССР. В статистике группа «сарт» исчезает.

Узбеки: «этнизация» самосознания

По мнению Шоберлайн-Энгела, принятие местными народностями «узбекского» самосознания в 1920-е гг. «...не было национальным самоопределением, к которому они всегда стремились в глубине души...»[80]. Именно этим автор объясняет, почему «...узбеки и по сей день не являются единой нацией...»[81].

Процитированные высказывания вызвали наиболее резкое неприятие Шевякова. Возражая американцу на то, что Узбекистан был создан большевиками в 1924 г., Шевяков пишет: «...Как этнографическое понятие Узбекистан, т.е. “страна узбеков”, был известен задолго до появления не только УзССР, но и большевиков в России <...> Первоначально термин “Узбекистан” употреблялся как этногеографическое понятие для южных областей [?! — *С. А.*] современного Узбекистана и Северного Афганистана. Более северные области были заняты тремя государственными образованиями — Бухарским эмиратом, Хивинским и Кокандским ханствами <...>. Вряд ли кто станет отрицать, что государственность для образования и консолидации нации имеет существенное, если не решающее значение...»[82].

Собственно, Шоберлайн-Энгел и не отрицает роль государства в создании «узбекской нации», а, наоборот, утверждает, что эта роль была исключительно важной. Однако проблема в том, о каком государстве идёт речь. Очевидно, что далеко не каждое государство способно содействовать превращению своего населения в нацию. Нацию может консолидировать только национальное государство или, по крайней мере, такое государство, которое признаёт национальный признак как необходимую часть государственно-административного устройства. Это означает, что всё население государства должно иметь одинаковое национальное самосознание, т.е. называться одним национальным именем, либо государство должно быть поделено на части, каждая из которых образует отдельную нацию. При этом национальное самосознание и национальное имя должны ассоциироваться у людей с определённым языком (или диалектом) и определённым типом культуры.

---

[80] *Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления... С. 54.

[81] Там же. С. 54.

[82] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 210.

Подменив вопрос о самосознании вопросом о названии, Шевяков стремится доказать, что термин «узбек» был известен в Средней Азии уже очень давно, чуть ли не с домонгольских времён. На самом деле до монгольского нашествия большинство тюркоязычного (а может быть, и части ираноязычного) населения Средней Азии имело собирательное название «тюрк». В XIII в. в регионе распространяются термины «могол» и «чагатай» (от имени Чагатая, сына Чингисхана): сначала они обозначают правящую династию и её ближайшее окружение, а потом и всё население, которое находится под их политическим влиянием, в том числе тюркоязычное и ираноязычное[83].

Термин «узбек» (как считают многие учёные, от имени Узбекхана, потомка Чингисхана) в XIV–XVI вв. употреблялся в отношении населения восточной части Золотой орды, или «кипчакской степи» (Дашт-и Кипчак). А.Ю. Якубовский по этому поводу писал, что «...не было такой отдельной народности или племени, которое бы носило имя узбеков. Последнее наименование носит чисто собирательный характер...»[84]. В XVI в. значительные массы населения «кипчакской степи» передвигаются на юг, и именно тогда термин «узбек» широко распространяется в Средней Азии. После XVI в. в Бухаре и Хиве правили Чингизиды, а «узбекские» племена составляли их военно-политическую опору. В XVIII в. к власти в Средней Азии повсеместно приходят собственно «узбекские» династии — родом из племени кунграт в Хиве, из племени мангыт в Бухаре, из племени минг в Коканде. Кроме этого, своё первенство пытались утвердить династии из «узбекского» племени кенегез в Шахрисябзе, из племени юз в Ура-Тюбе, из племени катаган в Балхе и т.д. При этом очевидно, что Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства не были национальными государствами. Да, в этих ханствах с XVIII в. правили «узбекские» династии. Но эти «узбеки», многие из которых сами успели превратиться из «монголов» в «тюрков», не пытались навязать подчинённому населению своё название, свой язык, культуру и самосознание. Более того, эти «узбекские» династии очень строго оберегали своё самосознание, которое отражало их привилегированное положение в обществе[85].

Применительно к XIX в. Шевяков ссылается на мнение таких русских исследователей, как А. Вамбери, А.П. Хорошхин, Г. Пашино, В.В. Радлов, К.К. Абаза, А.Д. Гребенкин, Н.А. Аристов, которые действительно

---

[83] *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории... С. 123–125.

[84] *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая орда и её падение. М., 1998 [перепечатка с издания 1950 г.]. С. 227. См. также: *Ахмедов Б.А.* Государство кочевых узбеков. М., 1965. С. 11–17

[85] О термине «узбек» в Бухаре в XVIII в. см.: *Holzwarth W.* The Uzbek State as Reflected in Eighteenth Century Bukharan Sources // Orientwissenschaftliche Hefte. Halle / S. 2004, № 15.

часто относили большинство среднеазиатских тюрков к числу узбеков. Шевяков делает из этого вывод: «...Итак, европейские исследователи задолго до 1917 г. безо всяких оговорок и ссылок на другие источники чётко фиксируют места проживания узбеков по всей территории, в основном совпадающей с территорией современного Узбекистана...», а это означает, что «...народы этнически определились задолго до них [большевиков — *С. А.*]...»[86].

При этом Шевяков делает вид, что не замечает противоречивости приводимых им свидетельств, которые не вполне соответствуют современной картине «этнического деления» среднеазиатских народов. Так, по его же собственному высказыванию, Хорошхин в число узбеков включал каракалпаков, кыргызов и казахов. Гребенкин считал, что «...Узбек и киргиз [т. е. казахи — *С. А.*] — для нас одно и то же...», а также называл «узбеками» каракалпаков[87] Можно ещё вспомнить В. П. Наливкина, который рассматривал казахов, кыргызов, каракалпаков как части узбекской народности[88]. Кроме того, Шевяков без пояснений отвергает точки зрения, не соответствующие его представлениям. Например, упоминая, что А. В. Буняковский отдельно от узбеков выделял сартов, кураминцев, юзов, каракитайцев, Шевяков почему-то утверждает, что во всех этих случаях «подразумеваются» узбеки[89]. Кем подразумеваются? Буняковским или Шевяковым?

В большинстве переписей группа «узбеки» всегда выделялась в самостоятельную. Отдельно от узбеков подсчитывались не только сарты, но и кураминцы, которые считаются смешением узбекских и казахских племён, и даже юзы, которые сегодня обычно рассматриваются как одно из узбекских племён. Это, кстати, говорит о сохранении кураминцами и юзами довольно стойкого самосознания, что подтверждается и современными этнографическими данными. В Ферганской области Л. Ф. Костенко насчитывал в 1880 г. 19852 узбека[90]. И. Яворский же полагал, что в регионе лишь 5 тыс. узбеков[91]. В 1897 г. ферганских узбеков насчитывалось: по данным Всеобщей переписи населения — 153780[92], по данным Н. В. Турчанинова — 20479[93]. По материалам административного учёта, в Фергане в 1904 г. было 158926 узбеков, 1905 г. — 108942, 1906 г. — 28457, 1907 г. — 27393, 1908 г. — 25745, 1909 г. — 24949, 1910 г. — 28125,

---

[86] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 211.
[87] *Гребенкин А. Д.* Узбеки... С. 54, 94–99.
[88] *Наливкин В. П.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 12, 13.
[89] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела. С. 212.
[90] *Костенко Л. Ф.* Туркестанский край... С. 326.
[91] *Яворский И.* Опыт медицинской географии. С. 355.
[92] Первая Всеобщая перепись. С. 2–3.
[93] *Турчанинов Н. В.* Население Азиатской России... С. 83.

1911 г. — 51395 (по данным Н.В. Турчанинова — 25223 узбека[94]), в 1913 и 1914 гг. узбеки вовсе не упоминаются[95]. Приведённый цифровой ряд говорит о том, что даже в тех случаях, когда речь шла об «узбеках», у вполне квалифицированных российских исследователей не было ясных критериев для определения их числа.

А.И. Шевяков пишет, что в российской науке было два вида употребления термина «узбек»: для всего тюркоязычного населения или только для кочевой (или полукочевой) части этого населения. На самом деле термин «узбек» имел два значения не только у российских исследователей, но и у самих коренных жителей Средней Азии. В узком смысле этот термин означал тот племенной союз, который в XVI в. отвоевал регион у «чагатаев». В этот племенной союз вошли некоторые племена и группы кочевых и полукочевых тюрок, жившие в Средней Азии до XVI в. или пришедшие в Среднюю Азию позднее — в XVII–XVIII вв. При этом даже внутри этого племенного союза не было единого самосознания. Согласно данным исследований, проведённых в бывшем Бухарском эмирате в 1924 г., среди бухарских узбеков есть те, кто называет себя прежде всего узбеками и «только после длительных расспросов» прибавляет название своего родового союза, есть те, кто на вопрос о национальности называет своё племя, а затем — «не так уж охотно» — говорит, что они узбеки, и есть те, кто противопоставляет себя узбекам и если в конце концов причисляет себя к ним, то лишь потому, что считает узбеков «политическим союзом», в который ему «удобно войти»[96]. Другими словами, «...Во многих местностях племенная обособленность настолько ещё сильна, что возникает даже вопрос — не является ли слово "узбек" лишь политическим термином...»[97]

В широком смысле термин «Узбекия» или «Узбекистан» употреблялся по отношению ко всем землям, где правили «узбекские» династии. Причём «узбеками» в таком значении могли называться не только тюркоязычные племена, которые не вошли в «узбекский» племенной союз, но и многие ираноязычные группы[98]. Например, в середине XIX в. отмечалось, что «...весь Гиссарский край [основная часть которого ныне принадлежит Таджикистану — *С. А.*] в Бухаре называется даже Узбекистаном...» — только потому, что там правили узбекские беки[99].

---

[94] *Турчанинов Н.В.* Население Азиатской России... С. 83.

[95] См.: *Абашин С. Н.* Население Ферганской долины... С. 93–94.

[96] Материалы по районированию Средней Азии. С. 180.

[97] Там же. С. 2, 171.

[98] См., например: *Сухарева О.А.* Бухара. XIX — начало XX в. (позднефеодальный город и его население). М., 1966. С. 123-129, 138-139.

[99] *Маев Н.* Географический очерк Гиссарского края и Кулябского бекства // Известия ИРГО. Т. 12. Вып. 4. СПб., 1876. С. 359.

Шевяков не видит противоречия с прежними своими утверждениями, ссылаясь на мнение В.В. Радлова, А.Д. Гребенкина, Н. Андреева, которые, как он сам справедливо отмечает, писали, что среднеазиатские народы «...определяли свою национальную принадлежность как родовую или религиозную...»[100]. Более того, Шевяков сам подтверждает это своими наблюдениями из современной жизни. Но почему-то из всего этого он делает такой вывод: «...проблема здесь, разумеется, не в национальной неопределённости, а в особенностях европейского и восточного менталитета, где в понятие “национальность” вкладывается разное содержание...»[101]. Это последнее высказывание вообще ставит в тупик. Если «европейский и восточный менталитеты» понимают «национальность» по-разному, то стоит ли в принципе переносить современное «европейское» понимание «этничности» и «национальности» на жизнь и историю древнего и средневекового населения Средней Азии?

Шевяков пытается удревнить термин «узбек», расширить сферу его применения, но в итоге сам вынужден признать, что только в 1920-е гг. некоторые племена и этнографические группы отказались от своих родовых названий в пользу «...ёмкого общенационального этнонима “узбек”...»[102]. При этом Шевяков даже ссылается на прошедший в 1921 г. съезд джунгарских, кашгарских, алтышаарских и таранчинских «трудящихся», которые путём голосования приняли этноним «уйгуры». Но что этой ссылкой узбекистанский учёный хотел доказать — неясно. Джунгары (калмыки), кашгарцы (кашкарлыки), алтышаарцы (жители Алтышаара), таранчи — это выходцы из Восточного Туркестана, или китайской провинции Синьцзян. В их число входили дунгане, говорившие на диалекте китайского языка, а также тюркоязычные группы и племена, которые в литературе прежде назывались «сартами» или просто «тюрками»[103]. Тот факт, что голосованием «трудящихся» было решено принять имя «уйгуры», говорит как раз об искусственном возникновении этого самоназвания и самосознания. Кстати, на том съезде не последнюю роль в популяризации термина «уйгур» сыграл известный российский этнограф С. Е. Малов.

Выбор термина «узбек» в качестве общенационального имени был во многом случайным, точно так же как и терминов «уйгур», «таджик» и т.д. И совершенно очевидно, что все они действительно насаждались в сознании людей в 1920–1930-е гг. При этом, правда, надо понимать, что широкое распространение имени «узбек» не обязательно было насилием. В среднеазиатском обществе возникла вполне оправданная

[100] *Шевяков А.И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела... С. 212.

[101] Там же. С. 212.

[102] Там же. С. 212.

[103] См., например: *Чвырь Л.А.* Заметки об этническом самосознании уйгуров // Этнографическое обозрение. 1994, №3.

потребность в модернизации, а этнизация самосознания была частью данного процесса.

Шоберлайн-Энгел вовсе не оригинален в своих рассуждениях об искусственности современного узбекского национального самосознания. Похожей точки зрения придерживаются многие западные исследователи[104]. Появились у неё сторонники и в Узбекистане[105].

Даже в советской науке фундаментализм теории этноса вызывал возражения. На последней общесоюзной конференции специалистов по Средней Азии, которая прошла в 1988 г., многими исследователями фактически было заявлено о неудаче попыток создать научно-обоснованную картину на основе этнической терминологии. Так, Б. А. Литвинский говорил по поводу этногенеза, что это «...было отнюдь не однонаправленное последовательное развитие, как нередко пытаются представить, а многофакторный ветвистый процесс...», при этом этническая картина среднеазиатского региона «...отражает "размытость" и неопределённость этнического самосознания с его разными иерархическими уровнями...»[106]. В. М. Массон пошёл ещё дальше, когда на той же конференции заявил, что «...В отношении научной стратегии я считаю, что <...> необходимо перестать насиловать скудный конкретный материал догматическими формулировками. В ряде отношений есть смысл сместить акцент с этногенеза <...> и вывести на первый план изучение культурогенеза...»[107] Таким образом, фактически был сделан вывод о невозможности

[104] См., например: *Roy O.* The New Central Asia: The Creation of Nations. London: I. B. Tauris, 2000. Впрочем, есть среди западных исследователей и сторонники других подходов. Так, историк Э. Олуорт, упрекая советских «теоретиков» за то, что они предопределяют этническую или национальную идентичность языком, культурой и «физической композицией человека», сам всю историю узбеков сводит к истории термина «узбек», полагая, что «...непрерывность имени, а не физиологического типа, поддерживает этническую группу...» (*Allworth E. A.* The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History. Stanford, California: Hoover Institution Press, 1990. P. 235).

[105] *Ильхамов А.* Археология узбекской идентичности // Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002 (см. также: Этнографическое обозрение. 2005, № 1; Ab Imperio. 2005, № 4).

[106] *Литвинский Б. А.* Этногенез и этническая история народов Средней Азии и Казахстана в древности и средневековье (теоретический аспект) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 1. Общие проблемы. М., 1990. С. 25, 38.

[107] *Массон В. М.* Культурогенез и этногенез в Средней Азии и Казахстане // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 1. Общие проблемы. М., 1990. С. 51.

дать научную интерпретацию сложным процессам в Средней Азии лишь на основе категорий «этнос», «этническое развитие», «этногенез».

И в заключение — несколько слов о политической корректности в науке. Во взглядах американского исследователя Шевяков усмотрел попытку поставить под сомнение единство узбекской нации. Отстаивая свою позицию, Шевяков прибегает к такому аргументу, что в самой Америке многие группы говорят в быту на испанском, итальянском, индейских языках: разве они не являются «...членами американской нации? <...> никого из этих людей насильно не принуждали именоваться американцами. Почему же для жителей Узбекистана должен быть другой стандарт?...»[108] Тем самым Шевяков невольно соглашается с тем, что узбекская нация имеет сложное внутреннее устройство. Однако все предыдущие рассуждения Шевякова не оставляют сомнения в том, что он является сторонником понимания «узбекской нации» как этноса или этно-нации, которая самым коренным образом противостоит любому многообразию, не допускает любого несоответствия общему стандарту.

Никто не спорит: Узбекистану как государству требуется сегодня национальная идеология, которая обеспечит национальную консолидацию в обществе. Но это не означает, что учёные должны отказаться от обсуждения важных проблем, пусть результаты такого обсуждения не совпадают с официальным мнением. В журнале «Восток» была опубликована записка В. В. Бартольда о национальном размежевании в Средней Азии, в которой известный востоковед писал: «...Вполне естественно, что под влиянием общей европеизации Востока усвоенные из Европы принципы иногда сказываются сильнее местных традиций, и нет никакого основания, как это иногда делается, подвергать факты местной истории искажению или искусственному толкованию, чтобы найти в них оправдание для проводимых в настоящее время перемен...»[109]. К мнению маститого учёного всё-таки надо прислушаться, хотя с ним, возможно, не все будут согласны.

---

[108] *Шевяков А. И.* О статье д-ра Д. Шоберлайна-Энгела..ь. С. 215.

[109] Записка академика В. В. Бартольда по вопросу об исторических взаимоотношениях турецких и иранских народностей Средней Азии // Восток. 1991, № 5. С. 166.

Глава вторая

Миндонцы в XVIII — начале XX в.[1]

история меняющегося самосознания

Миндон — кишлак, который расположен в Ферганской области Республики Узбекистан, на самой границе с Кыргызстаном. Нынешнее его население числится узбеками. И это не формальная запись в паспорте, а реальная идентичность людей. Однако ещё 100 лет тому назад картина была совсем иной. Как же менялось самосознание миндонцев на протяжении этого времени?

В 1875 г. Кокандское ханство было завоёвано русскими войсками и в 1876 г. вошло в состав Туркестанского генерал-губернаторства Российской империи. Первоначально Миндон входил в состав Чимионского (с 1879 г. — Исфаринского) уезда Ферганской области, а когда уезд был расформирован, вошёл в состав Чимионской волости Маргеланского уезда той же области. Согласно архивным данным, в конце 1870-х гг. в кишлаке было 317 домов[2]. Эта цифра, судя по всему, отражала данные на момент завоевания Кокандского ханства русскими, поскольку для определения численности населения подвластной территории в эти годы российские чиновники использовали «дафтары», книги по учёту налогов, которые были составлены прежней властью. После завоевания численность миндонского населения снизилась почти на четверть. В 1880-х гг. в кишлаке было 244 дома[3] По данным 1890 г. в Миндоне было 245 хозяйств и 1264 человека[4]. В том же 1890 г. были собраны самые первые статистические

---

[1] Статья опубликована в ежегоднике «Расы и народы» (Вып. 27. М., 2001. С. 22–54). Для настоящего сборника статья была значительно переделана.

[2] Центральный государственный архив Республики Узбекистан (далее ЦГА РУ), ф. 19, оп. 1, д. 28098, л. 26.

[3] ЦГА РУ, ф. 19, оп. 1, д. 635, л. 27; ЦГА РУ, ф. 19, оп. 1, д. 1178, л. 9–9об.

[4] ЦГА РУ, ф. 23, оп. 1, д. 532, л. 237об–238.

сведения об этнографическом составе миндонцев. Судя по ним, в кишлаке тогда проживало 1014 таджиков, 153 кашгарца, 80 сартов, 17 кыргызов[5].

Уменьшение населения, которое произошло в 1870–1880-е гг., на рубеже XIX–XX столетий сменилось бурным его ростом. Так, в 1909 году в Миндоне насчитывалось уже 562 двора, а его население исчислялось количеством в 3077 человек[6]. В статистическом справочнике за 1909 г. напротив слова «Миндон» в графе «преобладающая национальность» стояло имя «сарты». В 1917 г. в Миндоне было 645 домов и 3714 жителей[7] Население кишлака в этом году было также названо «сартами».

По сведениям статистических обследований 1920-х гг., численность миндонского населения изменялась следующим образом: в 1925 г. — 744 домохозяйства и 3385 человек[8], в 1926 г. — 977 домовладений и 4151 человек[9]. В эти годы население Миндона фигурировало под именем «узбеки». Причём Всесоюзная перепись 1926 г. фиксировала не «преобладающую национальность», как это было при обследованиях 1909, 1917 и 1925 гг., а все живущие в кишлаке этнические группы, как это было в 1890 г. Но в отличие от 1890 г. в Миндоне было теперь однородное на 100% узбекское население. Иначе говоря, с 26 г. понятие «миндонец» стало идентифицироваться с понятием «узбек»[10].

Итак, в течение 36 лет (жизни одного поколения), с 1890 по 1926 гг., если судить по официальным данным, смена названия миндонского населения происходила дважды. Сначала, на рубеже XIX–XX вв., жители Миндона, состоявшие первоначально из «таджиков», «кашгарцев», «сартов» и «киргизов», поголовно превратились в «сартов». Затем, в начале 1920-х гг., так же поголовно «сарты» были записаны «узбеками».

---

[5] ЦГА РУ, ф. 23, оп. 1, д. 532, л. 237об.–238. Я использую здесь и далее принятый сегодня более точный термин «кыргызы», хотя источники XIX и большей части XX вв. называли их «киргизами» (кара-киргизами и пр.).

[6] Список населённых мест Ферганской области. Скобелев, 1909. С. 77.

[7] Материалы Всероссийских переписей. Перепись населения в Туркестанской Республике. Вып. 4. Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 года. Ташкент, 1924. С. 76. По другим данным, в кишлаке в этом году было 661 хозяйство и 3594 человека (ЦГА УР, ф. 19, оп. 1, д. 10082, л. 37об).

[8] Список населённых мест Узбекской ССР и Таджикской АССР. Вып. 3. Ферганская область. Самарканд, 1925. С. 72.

[9] Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года в Узбекской ССР. Вып.1. Поселенные итоги. Самарканд, 1927. С.5. Быстрый рост населения за один календарный год объясняется тем, что во время гражданской войны часть жителей покинула кишлак, а затем вернулась на прежнее место жительства.

[10] Как свидетельствуют данные более поздней статистики, в 1951 г. в сельсовете «Миндон» (куда, кроме кишлака Миндон, входило ещё несколько небольших соседних селений) было 831 домохозяйство и 5061 человек, в том числе 4879 узбеков, 29 таджиков, 76 киргизов и 77 «спецпереселенцев» (вплоть до 1980-х гг. в Миндоне жили турки-месхетинцы, которые в 1944 г. были выселены из Грузии).

Такая смена имени не сопровождалась сменой населения кишлака. Рост численности жителей Миндона за этот период почти в 4 раза был результатом демографического взрыва, который произошёл во всех регионах Средней Азии, завоёванных русскими[11]. Анализируя этот процесс на примере западной части Ферганской долины, этнограф В. И. Бушков написал, что «...Новых этнических компонентов, которые могли бы повлиять на качественное изменение этнической характеристики региона, здесь не появилось...»[12]. То же самое можно сказать о южной части Ферганы, где располагается Миндон: массовых переселений сюда каких-либо других групп не было, в лучшем случае продолжалась медленная и незначительная миграция представителей тех групп, которые уже жили в кишлаке.

Если миндонское население осталось прежним, то значит, что-то случилось с сознанием людей. Какое объяснение могут предложить на этот счёт современные теории этничности? Воспользуемся для типологии этих теорий книгой английского учёного Э. Смита «Национализм и модернизм»[13].

Одной из основных теорий, по мнению Э. Смита, является «модернизм», согласно которому «...нации представляют собой всецело современные явления — современные в смысле недавние, т.е. возникшие после Французской революции, и в том смысле, что компоненты нации также являются принципиально новыми, т.е. частью новой современной эпохи...», «...нации не уходят своим корнями в глубину веков, а являются следствием тех революционных изменений, которые способствовали установлению современной эпохи...»[14]. Радикальным вариантом «модернизма» является «конструктивизм». «Конструктивисты» рассматривают «нацию» исключительно как изобретение и воображение, никак не связанное с прошлым, и отрицают в принципе существование каких-либо этнических сообществ и этнических отношений в прошлом[15].

Противоположную позицию отстаивают сторонники теории «перенниализма». Они считают «...нацию извечным, повторяющимся феноменом, корни которого уходят в прошлое на века, если не на тысячелетия...», «...для перенниалистов основополагающими принципами существования нации являются связь с наследием предков и своеобразная культура...»[16]. Радикальным вариантом этой точки зрения является «примордиализм».

---

[11] *Бушков В. И.* Население Северного Таджикистана: формирование и расселение. М., 1995. С. 172.

[12] Там же. С. 169.

[13] *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004 (перевод с английского оригинала, опубликованного в 1998 г.).

[14] Там же. С. 55, см. также: С. 62–217.

[15] Там же. С. 220–265.

[16] Там же. С. 56–57, см. также: С. 292–311.

«Примордиалисты» видят в каждой «нации» прямое продолжение древних этнических групп, которые представляются им «естественными феноменами», укоренёнными в истории, культуре, сознании и поведении — «... Нации становится не видно из-за этнических групп...»[17].

Как полагает Смит, существует «сценарий по крайней мере частичного теоретического сближения» этих двух позиций: «модернисты» признают возможность существования в прошлом этнических сообществ и «этнических уз», ставших одним из факторов образования современных наций; «перенниалисты» признают, что новое время, переработав прежний культурный материал, создало современные нации и национализмы, а также способствовало широкому распространению их всему миру[18]. Радикальные взгляды «конструктивистов» и «примордиалистов» при этом, разумеется, отвергаются. Возможность такого сближения Смит доказывает, в частности, тем, что многие историки и антропологи, которые отстаивают современный характер наций и национализма, как правило, не отрицают того, что в прошлом существовали некие «культуры», «этнические группы» или даже «прото-нации»[19].

Посмотрим теперь, как все эти разные теории можно применить к конкретному случаю с кишлаком Миндон, в котором, конечно же, отразились процессы, происходившие в Средней Азии в целом.

Достаточно очевидным, на мой взгляд, является тот факт, что рассматриваемый пример полностью вписывается в ту часть теории или теорий

---

[17] Там же. С. 277, см. также: С. 269–283.

[18] Там же. С. 409–410.

[19] То, что Смит называет компромиссом, уже существует в сознании многих историков и этнографов, даже тех из них, кто причисляет себя к тому или иному из названных направлений. Подобный компромисс, если не сказать противоречивость, демонстрирует, например, В. А. Тишков, который называет себя сторонником «конструктивизма». В книге с характерным заглавием «Реквием по этносу» он пишет, что «...не существуют фундаментальные коллективные архетипы в виде этносов, и принадлежность к ним не заложена в человеке изначально...» (*Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 125). Автор предлагает исключить из научного анализа и термин «этнос», и термин «нация». Однако в той же книге можно встретить и такое утверждение: «...сложившиеся на основе культурной схожести группы и общности существовали во все периоды истории и во всех регионах мира, и сам по себе этот фактор имел и сохраняет огромное значение в человеческой эволюции. Если к тому же члены этих человеческих коллективов осознавали и выражали свою принадлежность к данным коллективам, то мы имеем основания считать эти коллективы этническими, т. е. этническими группами или этническими общностями...» (Там же. С. 96–97). Таким образом, стремление деконструировать современную нацию (особенно её этническую ипостась) вполне уживается с признанием того факта, что этнические группы (этносы?) существовали в прошлом как «фактор эволюции».

«модернизма», которая говорит о влиянии чиновников, политиков и интеллектуалов на создание национальной идеи, о роли европейской культуры и колониального государства в распространении национальной идеи, о значении капиталистического развития, всеобщего образования, массового книгопечатания в укоренении национальной идеи и т.д. «Сартизация» значительной части оседлого населения Средней Азии в начале 1900-х гг., а потом «узбекизация» их в начале 1920-х гг. — это, безусловно, процессы, которые имели во многом искусственный характер, спровоцированный и направляемый сначала российскими, а потом советскими властями, в той или иной мере поддержанными «туземной» элитой[20]

Спорным, тем не менее, остаётся другой вопрос: существовали ли этнические сообщества («прото-нации») — и какие — в Средней Азии до прихода туда русских военных и учёных? Можно ли, например, назвать «этническими группами» те группы — «таджиков», «кашгарцев», «сартов» и «кыргызов», которые были зафиксированы местной переписью 1890 г.? Вроде бы к такому выводу подталкивает тот факт, что некоторые из перечисленных наименований — «таджики» и «кыргызы» — позднее стали вполне «законными» национальными названиями. На замечание скептиков о том, что «сарты» и «кашгарцы» в современной номенклатуре среднеазиатских наций отсутствуют, оптимисты ответят: они сменили своё имя в начале 1920-х гг. — соответственно на «узбеков» и «уйгуров», но сами этнические сообщества как были, так и остались. В этом случае «перенниалистская» концепция будет как бы вполне работающей.

Попробуем разобраться, можно ли прежних «таджиков», «кашгарцев», «сартов» и «кыргызов» автоматически причислять к «таджикам», «уйгурам», «узбекам» и «киргизам» в их современном понимании. И вообще — можно ли считать их этническими группами, можно ли названия тех групп, которые описаны в источниках, считать этнонимами, можно ли говорить однозначно о языковой принадлежности той или иной группы и рассматривать те или иные ее культурные черты в качестве этнических маркёров?

Сарты

Миндон расположен на юге Ферганской долины, в той её части, что издавна тяготела к древнему городу Маргилану. Перед самым русским завоеванием Миндон был в составе Чимионского бекства, которое маргиланский бек выделил своему сыну. Согласно современным

[20] См. Главу 4 настоящей книги.

местным преданиям, там, где сейчас находится миндонский «гузар» или «шахар», т.е. центр селения, давным-давно обосновались 5 семейств, принадлежавших к различным племенам и народам — кыргызы, узбеки, таджики, кашгарцы, калмыки. Кто-то считает, что первоначально в Миндоне поселилось 9 или 12 человек. По другой версии, после возвращения войск Чингиз-хана из Кашгара (нынешнего китайского Синьцзяна) здесь поселились 7 воинов-братьев, которые построили крепость и стали воровать скот из соседних кишлаков. От этих первопоселенцев якобы и происходит миндонское население.

Возникновение названия «Миндон», как считают сами жители кишлака, относится примерно к последним десятилетиям XVIII в. Это событие миндонцы связывают с именем поэта и религиозного деятеля Хувайдо-ишана. Сам поэт был вполне реальным историческим лицом. Его отец, Гойиб-Назар-суфи, сначала жил в городе Ош (юго-восточная Фергана), но потом переселился в Чимион, соседний с Миндоном большой кишлак — центр будущего бекства, где преподавал местному населению исламские науки. Хувайдо-ишан, или Ходжа-Назар, тоже жил в Чимионе и умер в 1780/81 г.[21] До сих пор могила поэта-мистика пользуется славой святого места. По рассказам миндонцев, однажды поэт, поссорившись с чимионцами, вынужден был покинуть свой дом и перебраться на другое место жительства (один из информаторов даже точно датировал это событие 1774 годом). Гостю понравилось новое селение и его жители, поэтому он произнёс пожелание: «пусть [у вас] из одного зерна [пшеницы] уродится тысяча зёрен» (по-узбекски «бир донинг минг дон булсин»). Словосочетание «минг-дон» (тысяча зёрен) в форме одного слова «миндон» с тех пор якобы стало названием кишлака. Скорее всего, эта история является примером «народной» этимологии.

Весьма вероятно, что в основе слова «миндон» лежит очень древний восточноиранский термин, искажённый в последующие эпохи[22]. Возможно, на месте нынешнего Миндона в древности существовало селение с жителями, говорящими на восточноиранских языках. По сведениям В. А. Парфентьева, полученным от местного населения в начале XX в., «до ислама» в этом районе находился большой город, который был разрушен «мугалами» (слово образовалось от смешения двух терминов — «муг» и «могол»), разбитых в свою очередь арабским войском, возглавляемым

---

[21] См.: *Гаврилов М. Ф.* Среднеазиатский поэт и суфий Хувайдо. Ташкент, 1927; Хувайдо // Узбекская советская энциклопедия. Т.14. Ташкент, 1980. С.463 (на узб. яз.).

[22] В ягнобском языке «майн» или «мен» — селение (*Мирзозода С.* Ягнобско-таджикский словарь. Душанбе, 2002. С.106 (на тадж. языке)). Окончание «дон» встречается во многих старых топонимах.

внуком пророка Мухаммеда[23]. Впрочем, такого рода легенды можно услышать едва ли не в каждом более или менее крупном населённом пункте.

Возможна и другая версия, согласно которой название «Миндон» было принесено переселенцами. Так, в верховьях р. Зеравшан в Пенджикентском районе современного северного Таджикистана существовало таджикское селение Миндона. Между тем, один информатор-миндонец сказал, что, «кажется», его дальние предки являются выходцами из Самарканда, главного исторического центра Зеравшанской долины. Хотя это признание было сделано без наводящих вопросов, его ценность мала из-за своей единичности. Тем не менее существует ряд дополнительных данных в пользу этого сообщения.

По сообщению того же В. А. Парфентьева, в начале XX в. в соседнем с Миндоном селении Вуадыль бытовала легенда о группе «минь» (минг), которая пришла сюда из Самаркандской области в начале XVII в. во главе с 12 беками[24]. Кстати, существует ещё одна «народная» этимология названия «Миндон»: «минг-дан» в буквальном переводе может означать «из [племени] минг». К этому племени, как известно, принадлежали правители Кокандского ханства, существовавшего в XVIII–XIX вв. а также правители большого селения Ургут в окрестностях Самарканда. Возможно, что в упомянутой В. А. Парфентьевым легенде смешаны два различных сюжета — о племени «минг» и о миграции из Самаркандской области. Во всяком случае, массовые переселения из Самарканда в Фергану происходили столетием позже — в первой половине XVIII века. В 1710–1740-е гг. из-за междоусобных войн, потравы полей саранчой и нашествия персидских войск бывшая столица Тимура совершенно опустела: согласно письменным источникам, 12 тыс. самаркандцев ушли в Индию, несколько тысяч человек в 1717 г. ушли в Коканд[25].

Достоверных сведений о том, на каком языке говорили жители Миндона в XVIII в., нет. В. П. Наливкин писал, что мигранты из Самарканда были «...по большей части узбеки...»[26]. Этнограф С. С. Губаева отмечает, что «...Население этого района [нынешний Ферганский район Ферганской области, где находится кишлак Миндон, — *С. А.*] <...> в значительной степени составляют таджики, переселившиеся из Самарканда...»[27]. Можно

[23] *Парфентьев В. А.* Селение Вуадиль (статистический очерк) // Ежегодник Ферганской области. Т. 3. Нов. Маргелан, 1904. С. 59–60.

[24] Там же. С. 59.

[25] См.: *Бейсембиев Т. К.* «Тарихи-и Шахрухи» как исторический источник. Алма-Ата, 1987. С. 7, 9; Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Ташкент, 1988. С. 316.

[26] *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 61.

[27] *Губаева С. С.* Горные таджики Каратегина в Ферганской долине (конец XIX – начало XX в.) // Советская этнография. 1987, №1. С. 92.

предположить, что миндонцы были по крайней мере двуязычны, т.е. говорили на тюркском (узбекском) и иранском (таджикском) языках. Это подтверждается, в частности, одной легендой о деяниях Хувайдо. Ишану приписывается несколько чудес: например, чуть ли не каждый миндонец знает рассказ о том, что Хувайдо любил отдыхать у водоёма в центре кишлака и что однажды, разозлившись на шум лягушек, запретил им квакать, после чего лягушки якобы замолчали. Приказ святого, который писал свои стихи в основном по-тюркски, был произнесён на фарси (по-таджикски).

О том, каким было самоназвание жителей Миндона, в частности выходцев из Самарканда или окружающих его кишлаков, также никаких достоверных известий не существует. Можно предположить, что имевшееся у них в момент переселения в Фергану самоназвание было во втором или третьем поколении, т.е. на рубеже XVIII–XIX вв., полностью забыто. Основным, видимо, стало имя «миндонец», с помощью которого человек, иногда выезжавший в ближайшие селения на базары или по другим делам, мог вполне объяснить, кто он и откуда. Для поездки в более отдалённые места, где название «миндонец» ничего не говорило, могло употребляться имя «чимионец» (по названию крупнейшего кишлака в округе) или «маргиланец» (по названию крупнейшего соседнего города и центра Маргиланского бекства, от которого отпочковалось Чимионское бекство). За пределами Ферганы житель Миндона мог назваться или получить прозвище «ферганец», «кокандец» (по названию столицы Кокандского ханства), «андижанец» (по названию прежней столицы Ферганского удела — так ещё в XIX в. называли жителей Ферганы в Кашгарии), «бухарец» (по названию самого крупного и самого известного города Средней Азии, столицы Шейбанидской и Аштарханидской династий, — так ещё в начале XIX в. называли всех среднеазиатских жителей русские).

Для обозначения культурных (но не языка) черт и образа жизни всего оседлого населения Ферганской долины часто использовалось имя «сарты» (в письменных источниках — «сартия»), обязательно в противопоставлении кочевникам и полукочевникам — «элаты» («элатия»)[28]. История и смысл этого термина уже давно и жарко обсуждаются этнографами и историками[29]. В данном случае меня интересует два вопроса: 1) было ли название «сарты» самоназванием оседлого населения или хотя бы его части, и 2) как соотносилось название «сарты» с другими названиями и именами. Однозначного ответа нет ни на тот, ни на другой вопрос.

Значительное число самых разных источников говорят, что название «сарты» использовалось не столько в качестве самоопределения, сколько

[28] *Бейсембиев Т. К.* «Тарих-и Шахрухи». С. 78, прим. 56.

[29] Наиболее разумное и общепринятое определение см.: *Бартольд В. В.* Сарт // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. См. также Главу 4.

для описания оседлого населения со стороны. Причём слово «сарт» имело уничижительный оттенок, что даже выразилось в появлении явно негативной «народной» этимологии слова («сары-ит», т.е. рыжая собака). Этот уничижительный оттенок появлялся, как отмечают многие источники, когда о сартах говорили казахи, кыргызы, каракалпаки, узбеки, т.е. представители другого — кочевого или полукочевого — образа жизни. По словам И.В. Виткевича, который побывал в Хиве и Бухаре в 1836 г., «...Кайсаки [казахи — *С.А.*] называют хивинцев презрительно сарт, а в лицо — орагды или ургянджи [т. е. жителями Ургенджа — *С.А.*]...»[30]. По словам А.Д. Гребенкина, который писал чуть позже Виткевича, «...Сами узбеки говорят: "таджика мы называем таджиком, когда едим с ним, а сартом — когда браним его"...»[31]. Данных такого рода очень много, и они указывают скорее на то, что имя «сарты» не было самоназванием.

Тем не менее, известно множество случаев употребления слова «сарт» в нейтральном смысле. Письменные источники XVI–XIX вв., авторами которых были жители Ферганы, говорили о «сартах», не вкладывая в это имя никакого отрицательного значения. Ещё в начале XVI в. тимурид Бабур, сам ферганец, писал: «...Жители Маргинана [Маргилана — *С.А.*] — сарты...», «...Все жители Исфары — сарты...»[32]. Факты такого рода дают основание думать, что имя «сарты» вполне могло использоваться для самохарактеристики. Правда, с одной существенной оговоркой — имя «сарты» никогда не становилось, как бы мы сейчас сказали, «этническим», т.е. оно не было обязательным и единственным названием или самоназванием оседлого населения Ферганы. Различные группы ферганских жителей могли принимать этот термин или не принимать, вкладывать в него самые разные значения, в зависимости от ситуации, в которой речь шла о «сартах».

По-видимому, этот термин всегда существовал рядом с другими определениями и самоопределениями. Один местный автор писал в XVIII в.: «...киргизы, узбеки, казахи и каракалпаки называют таджиков и аймаков сартами...»[33], и это означает, что термин «сарты» сосуществовал с терминами «таджики» и «аймаки» (смысл последнего — «коренные жители»[34]). Э. Реклю, со ссылкой на немецкоязычную работу А. Куна, писал, что

---

[30] Записка И.В. Виткевича // Записки о Бухарском ханстве (отчёты П.И. Демезона и И.В. Виткевича). М., 1983. С. 87

[31] *Гребенкин А.Д.* Таджики // Русский Туркестан. Сборник, изданный по поводу политехнической выставки. Вып. 2. М., 1872. С. 2.

[32] Бабур-наме. Записки Бабура. Пер. М. Салье. Ташкент, 1993. С. 30, 31.

[33] *Зайнаддин-Мухаммад-Амин-Садр-Кашгари.* «Асаф-ал-футух» // Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. Документы и материалы. Кн. 2. М., 1989. Приложение 2. С. 259.

[34] См.: *Кармышева Б.Х.* Слово «аймак» в этнонимии и топонимии Узбекистана // Ономастика Средней Азии. Вып. 2. Фрунзе, 1980.

«...Во всей Фергане большинство жителей сами себя называют “курам” [курама, т.е. смесь — *С.А.*], из чего видно, что им хорошо известно, что они произошли из смешения различных расс...»[35]. По свидетельству Л.Ф. Костенко в середине XIX в., в Ходженте «...спрошенный вами обыватель о том, кто он: сарт или таджик? ответит, что он и сарт (по роду жизни), и таджик (по происхождению)...», житель же Ташкента не всегда соглашается с названием сарт, «...а определит себя просто ташкенлык (т. е. ташкентцем)...»[36]. Чуть позднее Н.П. Остроумов уточнял эту картину: «...оседлые туземцы обыкновенно называют себя по месту жительства <...>, но когда туземца спрашивают: кто он — киргиз [в данном контексте казах — *С.А.*] или сарт? то сарт отвечает, что он — сарт, а не казак...»[37] Судя по всему, в одних случаях воспоминание о своём происхождении могло долго сохраняться и определять самоощущение человека (особенно если оно каким-то образом выделяло его, а ещё лучше — приподнимало над окружающими), в других случаях прежнее самоназвание, может быть менее престижное, быстро стиралось из памяти и заменялось новым, в третьих же — разные имена сосуществовали и использовались в одинаковой мере.

Калмыки

В XVIII в. в Миндоне появляется ещё одна группа переселенцев — калмыки (калмок), потомками которых до сих пор называют себя несколько семей миндонцев. Чтобы понять статус, который был у этой группы, следует обратиться к проблеме происхождения среднеазиатских калмыков.

В современных преданиях ферганского населения калмыки нередко рассматриваются как коренное, наиболее древнее население Ферганы[38]. Правда, в этом случае калмыков нередко путают с «мугами» («кал-муг»), древним немусульманским населением Средней Азии[39]. Тем не менее, несмотря на эту путаницу, предания отражают ту реально огромную роль, которую калмыки сыграли в истории Ферганской долины и всей Средней Азии в позднем средневековье.

---

[35] *Реклю Э.* Земля и люди. Всеобщая география. Т. 6. Азиатская Россия и средне-азиатские ханства. СПб., 1883. С. 344.

[36] *Костенко Л.* Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1871. С. 79–80.

[37] *Остроумов Н.П.* Сарты. Этнографические материалы. Вып. 1. Ташкент, 1890. С. 1.

[38] *Федченко А.П.* В Кокандском ханстве // А.П. Федченко. Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 339.

[39] См.: *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 7; *Джетбысбаев Н.* Слово «муг», курганы и каменная баба // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 5-й (11 декабря 1899 — 11 декабря 1900). Ташкент, 1900. С. 29–30.

Калмыки принадлежат к числу западномонгольских племён, по письменным источникам известных также как «джунгары» или «ойраты». Уже в XVI в. калмыки воевали с казахами[40], а в XVII в. нападали на Хорезм и Ташкент[41], вели переговоры о военном союзе с бухарскими правителями[42] и совершали набеги на окрестности Бухары[43]. В начале XVII в. в руках калмыков был Мангышлак, где у них скрывался будущий хивинский правитель Абулгази[44]. В середине XVII в. калмыки взяли «...верх над некоторыми туркменскими улусами...», после чего нападали на область Астрабад (северо-восточная Персия) и снаряжали своих послов к персидскому шаху[45].

В середине XVII в. образуется так называемое Джунгарское ханство, которое начинает экспансию на запад. В 1680-е гг. джунгарский правитель Галдан захватил всю Кашгарию (нынешний Синьцзян), совершал походы на Сайрам (нынешний Южный Казахстан), воевал с кыргызами и жителями Ферганы[46]. В 1723 г. джунгарские войска овладели городами Сайрам, Ташкент, Туркестан и Сузак[47] В том же году джунгарский властитель направил послов к бухарскому правителю из династии Аштарханидов и угрожал захватить Самарканд и даже Бухару[48]. По разноречивым сведениям, в начале XVIII в. джунгары фактически владели (видимо, имели там большое влияние) Ходжентом, Джизаком и Маргиланом[49]. Есть свиде-

---

[40] *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М., 1963. С. 96.

[41] *Чимитдоржиев Ш.Б.* Взаимоотношения Монголии и Средней Азии в XVII–XVIII вв. М., 1979. С. 21–22.

[42] Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Ч.1. Торговля с московским государством и международное положение Средней Азии в XVI–XVII вв. Л., 1932. С. 310.

[43] Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. Документы и материалы. Кн.2. М., 1989. С. 246.

[44] Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники. М.; Л. С. 327

[45] Там же. С. 113, 115.

[46] *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья. С. 98.

[47] Там же. С. 99; Международные отношения в Центральной Азии. С. 213.

[48] См.: Посланник Петра I на Востоке. Посольство Флорио Беневени в Персию и Бухару в 1718–1725 годах. М., 1986. С. 96; *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М., 1963. С. 277. Как писал Ф. Беневени, хан калмыков «кантайши» (хунтайджи) хотел заключить договор с бухарским ханом о том, чтобы Самарканд выплачивал дань Джунгарии, причём «кантайши» обосновывал свои претензии тем, что он — «одного рода с Тамерланом», а в случае отказа грозил сам завоевать Самарканд и Бухару и поставить вместо узбеков чагатаев (Посланник Петра I на Востоке. С. 96).

[49] Посланник Петра I на Востоке. С. 84–85, 123.

тельства, что под их номинальной властью находились «...некоторые земли Дешт-и Кипчака [территория современного Казахстана и северной части Туркмении, а также южные области России — *С.А.*] и Ирана, а также Бадахшана [современные северо-восточные районы Афганистана — *С.А.*], Ташкент, Курам [Курама, или долина р. Ахангарон, — *С.А.*] и Пскент...»[50]. Джунгары неоднократно посылали войска на завоевание Читрала, Бадахшана, Дарваза и Каратегина[51]. Влияние джунгар было настолько большим, что в первой половине XVIII в. в Бухаре были распространены предсказания о том, что власть в Мавераннахре должна перейти от узбеков к калмыкам, как когда-то она перешла к узбекам от Тимуридов[52].

Часть джунгар под именем «калмок» осела в Средней Азии и приняла ислам. Обращённые в ислам калмыки в XVII–XIX вв. составляли служивое сословие и входили в элиту среднеазиатских государств, правда, не благодаря знатному происхождению, а скорее вопреки ему. Калмыков-рабов дарили правителям Бухары, и те охотно использовали их в качестве вооружённой силы в своих междоусобных войнах[53]. В 1611 г. Мухаммад-Баки-калмок участвовал в возведении на ханский престол Имамкули-хана[54]. В начале XVIII в. калмыки играли большую роль при бухарском дворе. Верным слугой Убайдулла-хана был Афлатун-курчи-калмок, который погиб, защищая своего господина, чему посвящено в источниках много поэтических строк[55]. В то же время в заговоре против Убайдулла-хана и его убийстве участвовал «убийца принцев, зловещий» Джавшан-калмок, который возвёл на бухарский престол Абулфейз-хана; при новом правителе Джавшан-калмок получил высочайшие должности «инака» и «верховного кушбеги» и фактически узурпировал власть в своих руках, раздав своим родственникам и друзьям важные государственные посты; позднее Абулфейз-хан казнил Джавшана-калмока и его брата Мухаммада-Малах-курчи[56]. В начале XVIII в. при бухарском дворе Убай-

---

[50] См.: Международные отношения в Центральной Азии. С. 259; *Сулейманов Р. Б., Моисеев В. А.* Из истории Казахстана XVIII века (о внешней и внутренней политике Аблая). Алма-Ата, 1988. С. 37–38.

[51] См.: Тарих-и Бадахшани («История Бадахшана»). М., 1997. С. 35, 37–38; Материалы по истории Средней и Центральной Азии. С. 265.

[52] *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии. Вып. 2. Биографические сочинения. М., 1961. С. 153.

[53] *Ахмедов Б. А.* История Балха (XVI — первая половина XVIII в.). Ташкент, 1982. С. 113, 159.

[54] Там же. С. 105.

[55] См.: *Мир-Мухаммед-Амин-и Бухари.* Убайдулла-наме. Ташкент, 1957. С. 254, 266, 268, 273; *Абдуррахман-и Тали.* История Абулфейз-хана. Ташкент, 1959. С. 29–30.

[56] См.: *Мир-Мухаммед-Амин-и Бухари.* С. 30, 233–234, 276, 284–289; *Абдуррахман-и Тали.* С. 16, 21, 36–37.

дулла-хана и Абулфейз-хана были известны и такие представители знати, как Эмир-Тарамтай-хаджи-калмак, Бакаул-калмок, Мухаммад-Салах-курчи-калмок и его сын Абулкасим-курчи[57] По сведениям Ф. Беневени, который в начале XVIII в. посетил Бухару, «...Хан [бухарский правитель Абулфейз — *С.А.*] ни на кого так не надеется, как на своих холопов калмыков...», которых при нём было 350 человек[58]. Во время междоусобной борьбы в начале XVIII в. на стороне бухарского правителя Абулфейз-хана был отряд «ханских калмыков», который возглавляли Карчигай-и Хисари, Шахбаз-Кича, Карчигай, Лачин-и Хисари, а на стороне его соперника — самаркандского правителя Раджаб-хана — полководец Таши-калмок[59]. В середине и во второй половине XVIII в. упоминаются знатные бухарские вельможи Рахимкул-мирахур-калмок, Баходур-бий-калмок и Бурибой-калмок[60]. В середине XIX в. в числе бухарской знати был Адил-парванчи-калмок, который был назначен удельным правителем Самарканда[61]. Большое значение калмыков в Бухаре подтверждается тем, что при возведении на престол бухарского эмира Музаффар-хана наряду с тремя мангытами (т. е. соплеменниками хана) и двумя фарсами (персы, которые нередко первоначально принадлежали к рабскому сословию, а потом становились ханскими фаворитами и занимали высшие должности в государстве) участвовал Абдураим-бий-калмок[62].

В Бухаре существовал квартал Калмок, где жили «калмоки», которые принадлежали к военному сословию «сипох»[63]. Е. Мейендорф, который посетил Бухару в начале XIX в., писал, что «...В Бухаре живёт несколько сот калмыков, некоторые из них владеют землёй вокруг города, но большинство — военные...», и они «...почти совсем забыли свой язык и между собой говорят по-татарски; их можно узнать только по физиономиям. Они известны своей храбростью, восприняли обычаи узбеков и живут среди них в особых селениях в Мианкале и других районах Бухарии...»; всего

---

[57] См.: *Мир-Мухаммед-Амин-и Бухари*. С.30, 50, 91–92; *Абдуррахман-и Тали*. С.82–83, 105-106.

[58] Посланник Петра I на Востоке. С.69, 125.

[59] *Абдуррахман-и Тали*. С.51, 54, 61, 82, 83, 87, 104, 105–106, 113, 114, 128, 132.

[60] См.: *Мирза Абдалазим Сами*. Тарих-и Салатин-и Мангитийа (История мангытских государей). М., 1962. С.43; *Сухарева О.А.* Бухара. XIX — начало XX в.: (позднефеодальный город и его население). М., 1966. С.134–138; *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976. С.128–130; *Валидов А.З.* Некоторые данные по истории Ферганы XVIII столетия // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 20 (11 декабря 1914 — 11 декабря 1915). Вып. 2. Ташкент, 1916. С.105.

[61] *Мирза Абдалазим Сами*. С.71, 112.

[62] *Сухарева О.А.* Бухара. XIX — начало XX в. С.137.

[63] Там же. С.134-138. См. также: *Сухарева О.А.* Квартальная община. С.128–130.

их около 20 тыс. человек[64]. В Бухарском эмирате в начале XX в. племя «калмок» насчитывало около 9 тыс. человек, жили они в Бухарском оазисе, частью на Амударье и в Шахрисябзе[65].

Кроме Бухары калмыки жили в других городах и районах Средней Азии и соседних регионов. Так, в середине XVIII в. в Ташкент приехал из Самарканда правитель Касым-ходжа, которого сопровождали 500 калмыцких воинов[66]. Некто Кобил из рода кара-калмак расположил свою ставку в селении Богистан, относящемся к Ташкентской округе[67]. В конце XVIII в. калмыки появились при дворе афганских правителей в Кабуле[68]. В Шугнане в середине XIX в. при дворе Абдурахим-хана должность «диванбеги» исполнял Мухаммад-Карим «из племени калмыков», он был «...человек злонамеренный и тиран, делавший много насилий над людьми», за что был убит[69]

Значительным было влияние калмыков в Фергане[70]. Есть сведения, что уже в конце XVII в. джунгары совершили поход в Фергану и захватили Ош[71]. В 1720-е гг. они овладели Андижаном[72]. В 1741–45 гг. джунгары совершили три похода против кокандского правителя Абдукарима: в первом и втором походах участвовало по 10 тыс. воинов, в третьем — 30 тыс.[73] В одном из походов джунгары приблизились к Коканду, но город удалось защитить благодаря сообщению калмыков-перебежчиков[74]. По другим

---

[64] См.: *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М., 1975. С. 97, 104, 106; Записка И.В. Виткевича. С. 104.

[65] Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч. 1. Бухара. Ташкент, 1926. С. 211.

[66] Ташкент в описании купца Шубая Арсланова (1741) // История Узбекистана в источниках. Известия путешественников, географов и учёных XVI — первой половины XIX в. Ташкент, 1988. С. 108.

[67] *Плоских В.М.* Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе, 1977. С. 283.

[68] *Джандосова З.* Шах Заман — последний император Афганистана // Страны и народы Востока. Вып. 30. Центральная Азия. Восточный Гиндукуш. СПб., 1998. С. 271, 278, прим.23.

[69] История Шугнана // Протоколы заседаний и сообщения членов туркестанского Кружка любителей археологии. Год двадцать первый (11 декабря 1915 г. — 11 декабря 1916 г.). Ташкент, 1917. С. 11–12.

[70] *Губаева С.С.* Этнический состав населения Ферганы в конце XIX — начале XX в. (по данным топонимии). Ташкент, 1983. С. 74–76.

[71] *Молдобаев Н.Б.* Древний Ош: проблемы и перспективы изучения // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. Бишкек, 1998. С. 33.

[72] Материалы по истории Средней и Центральной Азии. С. 266.

[73] Там же. С. 281–282, 296, 316. См. также: Международные отношения в Центральной Азии. С. 3–4, 8; *Плоских В.М.* Киргизы и Кокандское ханство. С. 72.

[74] *Бабабеков Х.И.* Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVIII–XIX вв.). Ташкент, 1990. С. 25–26.

источникам известно, что в середине XVIII в. калмыки осадили Коканд, взяли в заложники Баба-бека, близкого родственника кокандского правителя, а потом, после смерти последнего, попытались поставить Баба-бека правителем в Кокандском владении[75]. В источниках упоминается о том, что Баба-бек находился среди калмыков около Коканда, т.е. калмыки уже тогда жили в Ферганской долине[76]. Несомненное монгольское влияние видно в имени следующего кокандского правителя — Ирдана-бия (термин «эрдене», в переводе с монгольского «драгоценность», часто использовался как титул джунгарской знати)[77] Следующий правитель — Нарбута-бий — был женат на калмычке[78].

В 1759/60 гг., когда Джунгария была разгромлена и завоёвана китайцами — империей Цин, значительная часть джунгар-калмыков бежала в Среднюю Азию, где они «...ассимилировались с местными жителями, сохранив лишь родоплеменное названием калмак...»[79]. По данным одного источника, из Кашгарии, оказавшейся под властью китайцев, ушло 12 тыс. семей кашгарцев и калмыков, 9 из которых поселились в Фергане, а 3 — в бадахшанском Файзабаде[80]. При Ирдана-бие, во второй половине XVIII в., в Фергане жило «несколько тысяч» калмыков, у которых Ирдана, подозревая измену в случае вторжения цинских войск, отнял оружие и лошадей[81]. Мир-Иззет-Улла, который в начале XIX в. совершал путешествие по Кокандскому ханству, упоминает о калмыках-мусульманах, живших в юго-восточной Фергане (т. е. недалеко от Миндона!)[82] В XIX в. группа кочевников-калмыков, которая считалась одним из местных племён, активно участвовала в политических событиях в Кокандском ханстве (причём источник, рассказывающий об этих событиях, говорит о калмыках, живущих в юго-восточной части Ферганы!)[83]. По данным

[75] *Бабабеков Х.И.* Народные движения в Кокандском ханстве. С. 25–26. См. также: *Наливкин В.* Краткая история. С. 60, 61.

[76] *Бейсембиев Т.К.* «Тарихи-и Шахрухи». С. 80.

[77] Там же. С. 80.

[78] *Наливкин В.* Краткая история. С. 69.

[79] *Плоских В.М.* Киргизы и Кокандское ханство. С. 79.

[80] Тарих-и Бадахшани. С. 46, 48–49.

[81] *Кузнецов В.С.* Цинская империя на рубежах Центральной Азии (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1983. С. 55.

[82] Путешествие Мир Иззет Уллы в Кокандское Ханство (1812) // История Узбекистана в источниках. Известия путешественников, географов и учёных XVI — первой половины XIX в. Ташкент, 1988. С. 158.

[83] См.: *Бейсембиев Т.К.* Ферганские номады в Кокандском ханстве и их историографы // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 348; *Бартольд В.В.* Извлечение из Тарих-и Шахрух // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. С. 352.

русской статистики, в начале XX в. в Ферганской области проживало от 200 до 600 калмыков[84].

Таким образом, калмыки Средней Азии не представляли собой единую общность. Это были люди, которые поодиночке или небольшими группами на протяжении нескольких столетий вынужденно или добровольно принимали ислам и становились частью среднеазиатского общества[85]. Они порывали с большей частью своих прежних обычаев, перенимали образ жизни и язык окружающего населения. Одна часть этих выходцев из монголоязычных племён бесследно слилась с местными жителями. Другая часть оказалась в числе военного сословия среднеазиатских ханств, что позволило ей сохранить некоторую обособленность. Именно она получила собирательное имя «калмок», которым сначала обозначали все немусульманские (и необязательно монголоязычные) народы, враждебные мусульманам[86]. Под этим именем пришельцы с Востока в качестве особого племени были включены в иерархию узбекских племён.

Важно подчеркнуть, что на родине, откуда они пришли, имя «калмок» не было распространено и значимыми были совершенно другие виды самоопределения. Например, для населения Джунгарии имела значение прежде всего принадлежность к племенам, которые возводили свои генеалогии к разным лицам и имели свою иерархию престижности. По разным источникам, к их числу относились, в частности, дэрбэты, хошоуты, торгоуты, а также собственно джунгары (представители этого племени стояли во главе союза, отсюда и произошло его название — Джунгария)[87] Все эти прежние идентичности в новой ситуации оказались бесполезными и быстро исчезли.

По мере того как политическое и военное влияние калмыков-мусульман падало, их место в иерархии узбекских племён понижалось. Это видно

---

[84] См.: Обзор Ферганской области за 1888 год. Нов. Маргелан, б. г. С. 13; Статистический обзор Ферганской области за 1909 год. Приложение 3. Ведомость о населении Ферганской области по национальностям за 1909 год. Скобелев, 1910; Статистический обзор Ферганской области за 1910 год. Приложение 3. Ведомость о населении Ферганской области по национальностям за 1910 год. Скобелев, 1912; Материалы Всероссийских переписей. С. 57.

[85] Большое число джунгаров приняло ислам в Кашгарии (*Кутлуков М.* Взаимоотношения Цинского Китая с Кокандским ханством // Китай и соседи в новое и новейшее время. М., 1982. С. 70).

[86] Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. М., 1973. С. 203, прим. 11.

[87] См.: *Мияваки-Окада Дж.* Джунгарское ханство, которое не было ханством // Altaica III. М., 1999. С. 60–61; *Чвырь Л. А.* Современные результаты этнических процессов в Восточном Туркестане // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: этнос, языки, религии. М., 1992. С. 415–417.

из сравнения перечней племён, относящихся к Ферганской долине. Так, один из них приводится в сочинении «Маджму ат-таварих»[88]. Текст сочинения относится к XVI в., но последние его списки датируются рубежом XVIII–XIX вв. и, видимо, к этой же эпохе надо отнести составление самого перечня племён. Это подтверждается тем, что на почётном первом месте находится племя «минг», на втором — племя «юз», на третьем — племя «кырк». Все они возвысились в Фергане лишь в XVIII в. В одном из списков «Маджму ат-таварих» калмыки занимают высокое 11-е место, сразу после «кыпчаков», в другом списке — 16-е место. В сочинении «Тухфат ат-таварих-и хани», написанном в середине XIX в., ферганские калмыки отодвинуты на 69-е место[89], что явно указывает на резкое снижение их веса в политической жизни Кокандского ханства.

Утрата прежних позиций и привилегий привела в итоге к тому, что в XIX в. калмыки стали быстро растворяться среди окружающего населения. Часть из них «осартилась», т.е. стала заниматься земледелием и торговлей, перешла к оседлому образу жизни. Эта группа в некоторых районах современного Кыргызстана сохранялась какое-то время под именем «сарт-калмыки»[90]. От окружающего населения они отличались только подчеркнуто монголоидными чертами лица и смутными воспоминаниями о своём происхождении. Часть калмыков сохранила кочевой образ жизни и под тем же именем «калмок» вошла в состав кыргызов (кроме того, в родо-племенной структуре кыргызов известно довольно большое по численности объединение «монголдор», корни которого также, видимо, связаны с монголоязычными группами XVI–XVII вв.)[91]. Перепись 1890 г. в Миндоне не зафиксировала «калмыков», потому что к этому времени они либо уже находились в составе кыргызов, либо, с точки зрения сборщиков информации, превратились в «сартов».

---

[88] Материалы по истории киргизов. С. 210–213.

[89] Там же. С. 210–213

[90] См.: *Решетов А.М.* Калмыки в Средней Азии // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Вопросы этносоциальной и культурной истории Средней Азии и Кавказа. Апрель 1983 г. Л., 1983. С. 5.

[91] См:: *Абрамзон С.М.* Этнический состав киргизского населения северной Киргизии // Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. Вып. 4. М., 1960. С. 90; *Винников Я.Р.* Родо-племенной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии // Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. М., 1956. С. 142; *Валиханов Ч Ч.* О состоянии Алтышара. С. 199; *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 28, 34, 51; *Решетов А.М.* Калмыки в Средней Азии. С. 5; *Жуковская Н.Л.* Иссык-Кульские калмаки (сарт-калмаки) // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 157–158.

Кашгарцы

Как уже говорилось, формирования миндонского населения происходило с начала XVIII в. Во второй половине XVIII и в XIX вв. этот процесс продолжился и был связан с переселением кашгарцев («кашгарлык»), выходцев из Кашгарии (этот регион имеет в литературе разные названия — «Моголия», «Восточный Туркестан», «Малая Бухария», «Синьцзян»).

По сообщению миндонского жителя А. Ахмадалиева (1920 г. рождения), его родословная выглядит так: отец — Ахмадали, дед — Мумин, отцом которого был Асъёр, отцом которого был Матмуса, предки которого были родом из Кашгара. Отцом другого миндонца — Умара (примерно 1950 г. рождения) был Абдулло, отцом которого был Асадулло, отцом которого был Самс, отец которого, Мараим, со своим родственником Матмусой поселились в Миндоне в первой половине XIX в. (если отводить на одно поколение 30 лет). Факт переселения в этот район выходцев из Кашгарии косвенно подтверждается свидетельством В. А. Парфентьева, который привёл предания жителей соседнего с Миндоном селения Вуадыль о том, что среди их предков есть «хина» — переселенцы из Кашгарии, пришедшие сюда после восстания Джахангир-туры против китайцев в 1840-е гг.[92]

Надо сказать, что на протяжении XVIII–XIX вв. было несколько крупных переселенческих волн из Кашгарии. Значительная миграция была на рубеже XVII–XVIII вв., когда существовавшее там государство Моголия, где правила династия Чагатаидов, было охвачено ожесточёнными междоусобными войнами, завершившимися подчинением региона Джунгарскому государству. В середине XVIII в. последнее пало под натиском Цинской империи, что спровоцировало новую волну переселений мусульман. Основной поток беженцев направился в Ферганскую долину. Выше уже упоминалось, что в конце 1750-х гг. из Кашгарии мигрировало в Фергану 9 тыс. семей, т.е. около 40 тыс. кашгарцев и калмыков. В начале XIX в. потомки этих мигрантов уже считались коренными жителями Ферганы и, судя по всему, утеряли воспоминания о своём происхождении[93].

На протяжении всего XIX в. массовая миграция кашгарцев в Среднюю Азию продолжалась. Войны мусульманского населения против китайцев, которые неизменно заканчивались поражениями, сопровождались разными по масштабам переселениями. Такие переселения были в 1816, 1820, 1826–27, 1830, 1847, 1857–58, 1877 гг. Так, по данным Мирза-Шемси-Бухари, перед вторжением кокандских войск в Кашгарию в 1830 г.

---

[92] *Парфентьев В. А.* Селение Вуадиль. С. 59.

[93] *Губаева С. С.* Этнический состав населения Ферганы в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Ташкент, 1991. С. 86–88; *Губаева С. С.* Население Ферганской долины. С. 82–91.

«...В Коканде проживало <...> от десяти до двенадцати тысяч Кашгарцев...»[94]. После поражения очередного восстания в 1830 г. в Фергану переселилось до 70 тыс. человек[95]. Ч. Валиханов уточнил, правда, что 25 тыс. человек вернулись потом обратно[96]. В 1847 г. из Кашгара мигрировало более 20 тыс. человек[97], которые, по сведениям хроник, большей частью погибли в холодное время в горах[98]. В 1857 г., после поражения Вали-хантуры из Кашгара мигрировало до 15 тыс. человек[99]. В 1877 г китайцы разгромили государство Етти-шаар, которое около одного десятилетия просуществовало на освобождённой от «неверных» территории Кашгарии, после чего вновь «...тысячи жителей с семействами...» бежали в Среднюю Азию[100]: как написано в рапорте русского чиновника, «...в конце 1877 года в наши пределы эмигрировали <...> около 12 тысяч человек кашгарцев и дунган. Из них около 7 тыс. направилось в Семиреченскую область <...>, а остальные пришли через г. Ош в Ферганскую область...»[101].

По данным Валиханова, кашгарцы жили в середине XIX в. в деревнях около Андижана, Шахрихана, Карасу общим числом 50 тыс. семейств (или человек?)[102]. Тот же Валиханов приводит другую цифру — в середине XIX в. в Ферганской долине жили 300 тыс. выходцев из Кашгарии[103]. Согласно сообщению Муллы-Мусульмана, 1868 г. в Ферганской долине, в основном около Андижана, жили до 70 тыс. кашгарцев[104]. К сказанному надо добавить, что некоторое число выходцев из Кашгарии поселилось

---

[94] О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре. Записки Мирзы-Шемса Бухари, изданные В. В. Григорьевым. Казань, 1861. С. 36.

[95] См.: *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах // Ч. Ч. Валиханов. Избранные произведения. М., 1987. С. 156; *Григорьев В.* Комментарии // О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре. С. 106. По другим данным — 70 тыс. семей (Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии // Записки Русского географического общества. Т. 3. СПб., 1849. С. 196).

[96] *Валиханов Ч. Ч.* О западном крае китайской империи [Кашгарский дневник-2] // Ч. Ч. Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. С. 220.

[97] По другим источникам — 100 тыс. человек (*Куропаткин А. Н. Кашгария.* Историко-географический очерк страны, её военные силы, промышленность и торговля. СПб., 1879. С. 121).

[98] *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара. С. 159.

[99] Там же. С. 164. См. также: *Наливкин В.* Краткая история. С. 185. По другой информации — 15 тыс. семей (*Куропаткин А. Н.* Кашгария. С. 125).

[100] Там же. С. 215–216.

[101] ЦГА РУ, ф. 1, оп. 11, д. 205, л. 16.

[102] *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара. С. 190.

[103] *Валиханов Ч. Ч.* [Записки об организации поездки в Кашгар] // Ч. Ч. Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. Алма-Ата, 1962. С. 172.

[104] *Бабабеков Х. И.* Народные движения в Кокандском ханстве. С. 7.

в других районах Средней Азии: по письменным и этнографическим данным следы их пребывания можно найти в Ташкенте, Канибадаме, Ходженте, Самарканде и его окрестностях, Бухаре, Каратегине, Дарвазе, Гиссаре, Хорезме и т.д.[105]

Особенно тесной была связь Кашгара с Ферганской долиной. Кашгарцы и ферганцы (так условно назовём коренное оседлое население Ферганской долины) на протяжении столетий мигрировали из Ферганы в Кашгар и обратно. Подсчитать, сколько приходило и сколько уходило, и тем более выяснить, кто действительно был по происхождению кашгарцем, а кто — ферганцем, совершенно невозможно. В этой связи стоит сказать, что кашгарцы и ферганцы, в силу особой культурной и языковой близости друг к другу, в случае миграции очень легко расставались с воспоминаниями о своей прежней родине и быстро превращались из кашгарцев в ферганцев и из ферганцев в кашгарцев — и так неоднократно. Физический переход из Кашгарии в Ферганскую долину не становился культурным «шоком», как это могло быть у калмыков, принимавших ислам, и кашгарская миграция не оставляла даже следов. Например, по сведениям, датированным 1840-ми гг., «...Город Шегерихан <...> и его окрестности почти исключительно населены Кашгарцами. Их считают тут 20000 семей в одном месте...»[106]. В 1890 г. в Шахриханской волости российские власти насчитали чуть более 600 кашгарцев из более чем 4200 человек[107].

В этой связи интересное явление отметили специалисты по узбекскому языку в северной части Ферганской долины. Ни письменные источники, ни топонимия, ни воспоминания информаторов ничего не говорят о переселении сюда выходцев из Кашгара. Но именно в некоторых кишлаках около г. Намангана был обнаружен «уйгуризованный» (т. е. с сильным кашгарско-таранчинским влиянием) диалект узбекского языка[108]. Парадокс состоит в том, что в соседних кишлаках, где проживали кашгарцы,

[105] См.. *Маллицкий Н.Г* Ташкентские махалля и мауза // В.В. Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927 С. 113; *Решетов А.М.* Уйгуры в Таджикистане // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. С. 195; *Абрамов М.* Гузары Самарканда. Ташкент, 1989. С. 34; *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С. 166; *Кисляков Н.А.* Очерки по истории Каратегина. К истории Таджикистана.Сталинабад, 1954. С. 38, 89; Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Душанбе, 1966. С. 55; *Валиханов Ч.Ч* О западном крае китайской империи [Кашгарский дневник-2] // Ч.Ч. Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. С. 222.

[106] Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии. С. 196.

[107] ЦГА РУ, ф. 23, оп. 1, д. 532, л. 231об — 233.

[108] См.: *Боровков А.К.* К характеристике узбекских «умлаутных» или «уйгуризованных» говоров // С.Е. Белек. Малову. Фрунзе, 1946; *Поливанов Е.Д.* Узбекская

этого диалекта не было. В. В. Решетов писал, что этот диалект — не продукт влияния новоуйгурского языка, а следствие развития элементов уйгурского языка в составе наманганского говора[109]. О. А. Сухарева и М. А. Бикжанова высказали предположение, что уйгуризованный говор в Наманганской области — это результат общего происхождения, а не переселения[110]. Я думаю, что этот говор остался у ранних переселенцев из Кашгарии (XVII — начала XVIII вв.), которые потеряли своё самосознание, но, видимо, жили очень изолированно (по сравнению с более поздними мигрантами-кашгарцами, небольшими группами расселявшимися по всей Средней Азии), что и позволило сохраниться их диалекту. В этой связи можно вспомнить легенду о том, что г. Наманган был основан в конце XVI в. и его первыми жителями были иранцы и представители рода «ага» из Кашгара[111] («ага», как выяснила С. С. Губаева, — группа кашгарских цыган[112]). Заслуживает внимания в этой связи также краткое упоминание А. Ф. Миддендорфа о том, что «...лет 200 тому назад [т. е. в конце XVII в., поскольку эти строки писались на рубеже 1870–1880-х гг. — *С. А.*] из Кашгара в Наманган переселились 200 семейств...»[113].

Отдельные выходцы из Кашгара пополнили элиту Кокандского ханства и даже сохраняли прозвище «таглык» или «кашгарец». В начале XIX в. из них состоял особый отряд «таглыков»[114]. Влиятельным сановником при Умар-хане был Юсуф-мингбаши-Кашгари (или Юсуф-таглык), на дочери которого был женат Мадали-хан[115]. Большую роль при дворе кокандских ханов играли духовные лица, в том числе большое, в несколько сотен человек, семейство кашгарских ходжей[116]. Одной из жён Худояр-хана была дочь кашгарца[117]. К выходцам из Кашгара принадлежали военачальник

диалектология и узбекский литературный язык (К современной стадии узбекского языкового строительства). Ташкент, 1933. С. 9, 20, 21–22.

[109] *Решетов В. В.* О наманганском говоре узбекского языка // Сборник Академику В. А. Гордлевскому к его 75-летию. М., 1953. С. 218.

[110] *Сухарева О. А., Бикжанова М. А.* Прошлое и настоящее селения Айкыран (опыт этнографического изучения колхоза им. Сталина Чартакского района Наманганской области). Ташкент, 1955. С. 26.

[111] *Решетов В. В.* О наманганском говоре. С. 217.

[112] *Губаева С. С.* Население Ферганской долины. С. 91–96.

[113] *Миддендорф А. Ф.* Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 408.

[114] *Бейсембиев Т. К.* «Тарих-и Шахрухи». С. 80, прим.64.

[115] Там же. С. 80, прим.64, С. 105.

[116] *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара. С. 188–190. См. также: *Papas A.* Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan: Etude sur les Khwajas naqshbandis du Turkestan oriental. Paris: Libraire d'Amerique et d'Orient, 2005.

[117] *Алибеков М.* Домашняя жизнь последнего кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. Т. 2. Нов. Маргелан, 1903. С. 93.

Юнус-таглык, влиятельный чиновник при Худояр-хане — Иса-Авлия[118], а также, по одной из версий, поднявший восстание против русских в 1898 г. Дукчи-ишан. Однако кашгарская идентичность в этих случаях была очень слабой и не всеми источниками фиксируемой.

Подобно «калмыкам», выходцы из Кашгара у себя на родине не представляли единого целого и не использовали имя «кашгарец» в качестве общего самоназвания. Об этом писал путешественник М. В. Певцов: «...Кашгарский народ не именует себя никаким общим названием...»[119]. В культурном, хозяйственном и даже языковом отношениях население Кашгарии состояло из множества самых разных групп и слоёв, имевших свои собственные имена или прозвища. Чокан Валиханов, побывавший в 1858–1859 гг. в этой стране, писал: «...Туземные жители Малой Бухарии [т. е. Кашгарии — *С. А.*] общего народного имени не имеют, а называют себя по городам — кашгарлык (кашгарец), хотанлык (хотанец), комуллык (комульский житель) и проч. — или просто ерлик (туземец)...»[120]. Значительную группу составляли «чалгурты», «...смешанная порода, происходящая от иностранцев и туземных женщин...», они «...по языку, жительству принадлежат Малой Бухарии, и все они — лучшие патриоты...»[121]. Здесь жили также «лобнорцы» («потомки древних уйгуров») около озера Лобнор и полукочевое племя «нюгейты»[122]. В ряде районов страны проживала группа «долон», члены которой были то ли отюреченными монголами, то ли осевшими казахами или кыргызами[123]. Наконец, в Кашгарии имелось население, говорящее на восточноиранских диалектах (сарыкольцы, ваханцы и другие) и родственное горцам Западного Памира[124].

Лишь за пределами региона — в Средней Азии — Малую Бухарию именовали «Кашгарией», а всех восточнотуркестанцев — «кашгарцами», хотя эти названия принадлежали только городу Кашгару и его жителям. Но и это не было единственным их именем. Как уже говорилось, выходцев из Кашгарии могли называть «хина», т.е. китайцами или выходцами из Китая. В конце XVIII в. выходцев из Кашгарии называли «таглык» (т. е. горец)[125], а в конце XIX в. — «ахун»[126]. Наконец, переселённых китайцами

---

[118] *Наливкин В.* Краткая история. С. 205.

[119] *Певцов М. В.* Путешествие в Кашгарию и Кунь-лунь. М., 1949. С. 113.

[120] *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара. С. 167.

[121] Там же. С. 168, 169.

[122] Там же. С. 167–168.

[123] Там же. С. 167. См. также: *Чвырь Л. А.* Современные результаты этнических процессов. С. 410.

[124] *Чвырь Л. А.* Современные результаты этнических процессов. С. 419–424.

[125] *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара. С. 186.

[126] «Ахунами» у кашгарцев назывались мусульманские духовные лица, но в Фергане так стали называть с середины века всех кашгарцев.

в бассейн р. Или в конце XVIII в. выходцев из различных областей Кашгарии называли «таранчи». Называли кашгарцев также и «сартами»[127]

Таджики

Последнюю — и, судя по данным 1890 г., самую крупную — группу переселенцев в Миндон составили «таджики», т.е. выходцы из горных районов нынешнего южного Таджикистана (и северо-восточного Афганистана) — Каратегина, Дарваза и т.д.

Вот что, например, рассказывал о своей генеалогии один из миндонских жителей — X. Солиев (1942 г. рождения): его отец — Соли, отцом которого является Дадабой, отец которого, Бувабой, пришёл из Каратегина и поселился в Миндоне, что произошло, если судить по числу поколений, примерно в 1880–1890-е гг. Родословная другого миндонца — Т. Гозиева (1904 г. рождения) выглядит следующим образом: его отец — Гози, отцом которого был Абдурахмон, выходец из Каратегина. Дед Т. Гозиева поселился в Миндоне, видимо, в 1860–1870-е гг. Подобного рода генеалогий в Миндоне можно найти очень много. Кроме того, есть и другие свидетельства влияния на культуру местного населения выходцев с юга. Следы иранского языка очень заметны в фонетике и лексике местного «узбекского» говора, где можно встретить необычайно много таджикских слов и характерное «оканье» — при произношении тюркских слов.

Факт переселения в южную часть Ферганы большого числа выходцев из Каратегина подтверждается словами А. П. Федченко, который накануне русского завоевания побывал в районе селения Вуадыль и писал: «...Местность эта сравнительно недавно стала заселяться оседлыми жителями. Эти поселенцы преимущественно выходцы из Каратегина...»[128]. Французский учёный Уйфальви, который в 1877 г. проезжал по этой части Ферганы (селения Каптархана, Вуадыль, Шахимардан, Уч-курган и др.), писал, что здесь живёт много таджиков, причём довольно «чистого» иранского типа (в том числе в Вуадыле он встретил десяток таджиков-торговцев с границы Дарваза и Гиссара)[129]. Об этом говорят и данные этнографа С. С. Губаевой,

---

[127] *Яворский И.Л.* Опыт медицинской географии и статистики Туркестана. Ч. I. СПб, 1889. С. 364–365.

[128] *Федченко А.П* В Кокандском ханстве // Федченко А.П. Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 339.

[129] *De Ujfalvy de Mezö-Kövesd Ch. E.* Expedition scientifique française en Russie, en Siberie et dans le Turkestan. [Vol. 1.] Le Kohistan, le Ferghanah et Kouldja avec un appendice sur la Kashgarie. Paris, 1878. P. 68.

которая проводила в этих районах свои исследования[130]. Известно также, что в селении Уч-курган, недалеко от Вуадыля и Миндона, в XIX в. жили представители правящих династий Каратегина и Дарваза, вынужденные покинуть родину в результате междоусобных войн.

Переселенцев из Каратегина и других горных районов современного Таджикистана в XVIII–XIX вв. называли «гальча» и «кухистани», что буквально означает «горцы». Кроме того, их называли «таджиками». Об этом термине, который и был отмечен переписью 1890 г. в Миндоне, надо сказать подробнее.

В исторической и этнографической литературе с конца XIX в. принято все ираноязычные народы Средней Азии именовать термином «таджик», вкладывая в него этническое значение. Между тем, как писал В. В. Бартольд, в XIX и даже в начале XX вв. «...Само население по-разному употребляло слово таджик...»[131]. Об этом же писал другой известный специалист по региону — М. С. Андреев: «...можно отметить некоторую неравномерность в толковании того, кто именно таджик и кто не таджик в различных местах Средней Азии...»[132]. Так, по сведениям Андреева, в городе Ходжент старики называли себя «сартами», «...Настоящими же таджиками они были склонны считать горцев (напр., в Матче, Дарвазе)...»[133].

Сведения историков и этнографов совпадают с данными письменных источников по истории Кокандского ханства, в которых «таджиками» до прихода русских называли исключительно выходцев из нынешних горных районов южного Таджикистана и северо-восточного Афганистана[134]. В начале XIX в. «...выходцы из горного Таджикистана <...> и их потомки <...> пополняли, как правило, военное сословие...»[135]. В частности, из таких «таджиков» состоял особый, численностью в 5–6 тыс. человек, военный отряд при кокандских правителях[136]. Среди знати Кокандского ханства

---

[130] См.: *Губаева С. С.* Этнический состав населения Ферганы. С. 78–79; *Губаева С. С.* Население Ферганской долины. С. 61; *Губаева С. С.* Горные таджики Каратегина. С. 87–88, 90–91.

[131] *Бартольд В. В.* Таджики (из «Энциклопедии ислама») // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. С. 470.

[132] *Андреев М. С.* По этнографии таджиков. Некоторые сведения. Ташкент, 1925 (отд. отт.). С. 156.

[133] Там же. С. 157. Возможно, об этом же говорит свидетельство этнографа Р Р. Рахимова, который пишет, что даже современные таджики Ходжента и Канибадама «Таджикистаном» называют нередко южные или горные области республики (*Рахимов Р. Р.* К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // Советская этнография. 1991, № 1. С. 23, прим. 16).

[134] *Бейсембиев Т. К.* «Тарих-и Шахрухи». С. 27.

[135] Там же. С. 17

[136] *Бейсембиев Т. К.* «Тарих-и Шахрухи». С. 80–81.

были известны выходцы из горных районов — читралец Лашкар-кушбеги, Раджаб-кушбеги-Кухистани и его сын Бава-Раим-инак, Шады-мингбаши, военачальники-каратегинцы Зинат-шах, Канаат-шах-таджик и его брат Дауран-бек-дадхах, а также представители духовенства — ваханцы Мухаммад-Нур-Ходжа-ишан и его сын Мумин-Ходжа-таджик[137] Среди жён кокандских ханов были дочери каратегинских, дарвазских, шугнанских правителей[138].

Местные ираноязычные группы населения, которые уже давно жили в Ферганской долине, «таджиками», видимо, не именовались (возможно, их называли «аймак»). На это косвенно указывают, например, высказывание А. Куна, который посетил Кокандское ханство в 1870-е гг. Он писал, основываясь на показаниях местных чиновников, что «...Таджики, исключительно населяя южную и западную части ханства, редко образуют отдельные поселения...»[139] Примерно то же самое говорил казак Максимов, который жил 11 лет в Кокандском ханстве: «...К югу от Кокана живут Голчи и Каратыгин, горный народ, исповедующий мусульманскую веру и говорящий другим языком "таджик"...»[140]. Оба исключили из числа «таджиков» по преимуществу ираноязычное население целого ряда крупных селений западной и северной Ферганы (Риштан, Канибадам, Пангаз, Ашт, Чуст, Касан и другие). Всего в Ферганской долине в конце XIX в. русскими источниками было зафиксировано около 100 тыс. таджиков[141].

Нечто похожее было и в других регионах Средней Азии. Так, по словам этнографа О. А. Сухаревой, «...в Бухаре не менее достоверным и просто установленным нашими материалами фактом является употребление термина "таджик" для обозначения фарсов — иноплеменного, не местного по своему происхождению населения...», тогда как ираноязычные бухарцы-сунниты называют себя «узбеками» и «...Этот факт неоспорим...»[142].

Иначе говоря, как и в случае с калмыками, имя «таджик», данное выходцам из горных районов современного Таджикистана и Афганистана

[137] Там же. С. 82, 101. См. также: *Наливкин В.* Краткая история. С. 106, 116, 157

[138] См.: *Алибеков М.* Домашняя жизнь. С. 93; *Корытов Н. П.* Самозванец Пулат-хан // Ежегодник Ферганской области. Нов. Маргелан, 1902. С. 21.

[139] *Кун А.* Очерки Коканского ханства // Известия Императорского Русского географического общества. Т. 12. Вып. 1. СПб., 1876. С. 63.

[140] [*Потанин Гр.*] Показания сибирского казака Максимова о Коканском владении // Вестник Императорского Русского географического общества. Ч. 28. № 3. СПб., 1860. С. 67.

[141] См.: *Бушков В. И., Зотова Н. А.* Сельское население Наманганского уезда на рубеже XIX–XX веков (по статистическим данным) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004.

[142] *Сухарева О. А.* Бухара. XIX — начало XX в. С. 125, 126.

(и Пакистана), не являлось самоназванием. Например, жители горных районов современного Таджикистана, говоря о своём происхождении, в первую очередь подчёркивали свою принадлежность к регионам (отдельным горным «княжествам»): Каратегин населяли «каратегинцы» (каратегини, каратегинлик), Дарваз — «дарвазцы» (дарвази, дарвазлик), Куляб — «кулябцы» (куляби), Матчу — «матчинцы» (матчаи) и т.д. На Западном Памире проживало несколько групп, говорящих на различных восточноиранских языках и исповедующих исмаилизм, — шугнанцы, ваханцы, рушанцы, ишкашимцы и др. Имело значение для горцев и предшествующее происхождение (если оно как-то подчёркивало статус человека): в том же Каратегине были выходцы из Самарканда, Бухары, Кашгара, сюда переселялись узбеки, кыргызы, дарвазцы и другие группы[143]. Все эти локальные группы иногда довольно существенно отличались друг от друга, но за пределами своей родины воспринимались нередко как одно сообщество.

Таким образом, в Ферганской долине в XVIII–XIX вв. имя «таджик» могло означать в зависимости от контекста «горец», «шиит», «человек, говорящий на фарси», «дикарь». К тому же это имя было не единственным, а лишь одним из нескольких, использовавшихся для обозначения указанной категории мигрантов. Как и в случае с сартами, калмыками и кашгарцами, категория населения Средней Азии, которую постоянно или эпизодически называли «таджиками», не образовывала какую-то одну общность с едиными культурными признаками (и даже единым языком), общими воспоминаниями и, тем более, общим чувством единства и родства.

Миграции в Фергану

Итак, во второй половине XIX в. население кишлака Миндон состояло из четырёх основных групп, перечисленных выше. Экскурс в историю Средней Азии и Ферганской долины позволяет примерно судить о том, откуда каждая из этих групп пришла, когда и при каких обстоятельствах. В начале XVIII в., видимо, появились выходцы из округи Самарканда, где-то в середине XVIII в. переселились калмыки, в первой половине XIX в. — кашгарцы, во второй половине XIX в. — таджики.

Похожая картина была по всей Фергане. «Смута» XVI–XVII вв., когда долина подвергалась с запада и севера нашествиям узбекских и казахских войск, с юга и востока — походам дарвазско-каратегинских и могольских правителей, в XVIII в. закончилась. Предводители узбекского племени минг сумели укрепить свою власть, победить конкурентов и объединить

[143] См.: Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.1. Душанбе, 1966.

силы для создания нового централизованного государства. Относительная стабильность на фоне конфликтов у соседей способствовала тому, что население Ферганы в XVIII в. стало увеличиваться, в первую очередь — за счёт притока мигрантов. Структура миграции в Ферганскую долину примерно соответствовала той картине, которую можно было наблюдать в Миндоне. Так, по свидетельству письменных источников, в начале XVIII в. население города Коканда — будущей столицы — делилось на четыре группы: «кухистани» (выходцы из горных районов современного Таджикистана), «джанкати» (выходцы из Джанкента?), «самарканди» (выходцы из Самарканда), «кашгари» (выходцы из Кашгарии)[144].

В начале XIX в. правящая династия из племени минг приняла титул «хан», и тем самым было окончательно оформлено новое государство — Кокандское ханство. Кокандские правители сумели подчинить себе Ташкент, Ходжент и Ура-Тюбе, Каратегин и Дарваз, горные районы Тянь-Шаня, совершить удачные походы в Кашгарию. В самой долине проводилось крупномасштабное строительство ирригационных сооружений и освоение новых земель[145]. Численность ферганского населения продолжала быстрыми темпами возрастать.

Здесь я напомню результаты китайской переписи Ферганской области, датированные второй половиной XVIII в. Как говорит Т.К. Бейсембиев, численность населения в 1760 г. (по данным китайских источников) составляла: Коканд — 20 тыс. семей, Маргилан — 20 тыс. семей, Наманган — 10 тыс. семей, Андижан — 1 тыс. семей[146]. Почти такие же сведения приводил Иакинф по китайскому источнику 1773 г.: Кокан (Коканд) — 30 тыс. домов, Маргилан — 20 тыс. домов, Найман (Наманган) — 10 тыс. домов, Аньзцичжан (Андижан) — 1 тыс. домов[147]. Речь, разумеется, шла не только о городе, а и об относящихся к ним областях: один русский автор позднее писал, что местные информаторы «...на вопрос: сколько жителей находится в том или другом городе, всегда дают цифру города и относящихся к нему деревень...»[148]. Если принять, что в доме жило в среднем 4–5 человек (эту цифру установили российские власти применительно к середине XIX в.), то получается, что в 1760–1770-е гг.

[144] *Бейсембиев Т.К.* «Тарихи-и Шахрухи». С. 9.

[145] *Батраков В.С.* Характерные черты сельского хозяйства Ферганской долины в период Кокандского ханства // Труды Среднеазиатского государственного университета. Новая серия. Вып.62. Гуманитарные науки. Кн.8. История. Ташкент, 1955.

[146] *Бейсембиев Т.К.* «Тарих-и Шахрухи». С. 13.

[147] Описание Чжуньгарии и Восточнаго Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. Переведено с китайского монахом Иакинфом. Ч.2. СПб., 1829. С. 149.

[148] Кокандское ханство по новейшим известиям // Военный сборник. Год 12, июль 1869, № 5. С. 72.

в Кокандском округе было 80–100 тыс. человек (или 120–150 тыс.), в Маргиланском — 80–100 тыс., в Наманганском — 40–50 тыс., в Андижанском округе — 4–5 тыс. человек. Таким образом, если верить китайцам, в Ферганской долине во второй половине XVIII в. проживало от 200 до 300 тыс. оседлых жителей (не считая кочевников, которых могло быть, учитывая пропорции середины XIX в., до 100–150 тыс. человек).

Эти данные выглядят вполне реалистично, если принять во внимание многочисленные этнографические и исторические свидетельства, согласно которым основные процессы освоения территории Ферганы происходили в первой половине XIX столетия. В. П. Наливкин, пытавшийся восстановить картину расселения в Фергане в XVI–XVII вв., писал, что тогда не существовало города Коканда и большей части селений Кокандского оазиса, не существовало Намангана и Чуста, не была заселена южная часть Наманганского округа, не существовало большей части кишлаков на границе Андижанского и Маргиланского округов (между Балыкчи, Шариханом, Ассаке и Андижаном), не было кишлаков в районе между Нарыном и Карадарьёй[149]. Иначе говоря, оседлая жизнь имела место только в предгорьях Ферганской долины и нескольких крупных городах, да и те были относительно небольшими, численность их жителей вряд ли превышала 5–15 тыс. человек. Большая часть равнины, которая к середине XIX в. стала густонаселённой территорией, ещё в начале XVIII в. представляла собой пустыни, степи и болота.

Рост населения и освоение Ферганы происходили не столько за счёт естественного прироста, сколько за счёт миграции. Если согласиться с тем, что во второй половине XVIII в. в Фергане было примерно 300–400 тыс. человек, то выходит, что за 100 лет — к моменту русского завоевания долины — население выросло в 2–3 раза. В 1870–1880-е гг. общая численность ферганского населения составляла около 1 млн. человек, в том числе примерно 3/4 — оседлое население[150]. Естественный прирост

[149] См.: *Наливкин В. П.* Краткая история.

[150] На это указывают, в частности, свидетельства современников (см.: Обозрение Кокандского ханства. С. 191; *Кун А.* Очерки Коканского ханства. С. 63; Сборник статей, касающихся до Туркестанского края А. П. Хорошхина. СПб., 1876. С. 42). Статистические расчёты подтверждают эти цифры: в 1897 г. в Ферганской области проживало около 1,5 млн. человек (Всеобщая перепись населения 1897 года. Т. 89. Ферганская область. СПб., 1904. С. 1), а население с 1870–1875 гг. могло увеличиться не более чем на 160 % (см. расчёты по Ходжентскому уезду: *Бушков В. И.* Население Северного Таджикистана. С. 191, таблица 6г). Существуют оценки, которые называют другую цифру численности ферганского населения к 1870 г. — около 600–700 тыс. человек (Коканское ханство по новейшим известиям. С. 71; *Костенко Л. Ф.* Туркестанский край. Опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа. Т. 1. СПб., 1880. С. 378; Проект всеподданнейшего отчёта Ген. — Адъютанта К. П. фон-Кауфмана по гражданскому

к моменту русского завоевания оценивается специалистами примерно в 0,3 % в год, а значит, естественным образом население могло возрасти за столетие на 40 %, т.е. до 420–560 тыс. человек. Разницу в 400–600 тыс. человек составили мигранты и их потомки. Учитывая, что большой миграционный прирост в Фергане фиксируется и в первой половине XVIII в., до китайской переписи, получим неожиданный вывод: *за два столетия — в XVIII–XIX вв. — население Ферганы сложилось практически заново.*

На формирование ферганского населения в XVIII–XIX в. оказали огромное влияние несколько миграционных волн. В состав оседлого населения вошли, конечно, осевшие кочевники — узбеки, кыргызы, кипчаки, калмыки и др. Ещё в XIX в. А. Вамбери писал, что «...киргизы, кипчаки и калмыки, едва поселившись в городах, обычно отказываются от своей национальности и называют себя узбеками [здесь Вамбери имеет в виду основное оседлое население Ферганы — *С.А.*]. Так издавна повелось в Коканде, и можно без преувеличения сказать, что половину людей, именующих себя узбеками, скорее всего надо считать по национальности смесью упомянутых номадов...»[151]. Эту точку зрения поддержали другие учёные, и до сих пор она является господствующей. На мой же взгляд, доля осевших кочевников в составе оседлого населения Ферганской долины в XIX в. была невысокой, а массовое оседание некоторых кочевых народов произошло позднее — на рубеже XIX–XX и в первой четверти XX вв. Главными же источниками пополнения ферганского населения в XIX в. были выходцы из горных районов современного Таджикистана и из Кашгарии.

В разных районах Ферганской долины соотношение между группами, из которых формировалось оседлое население, было различным. В Миндоне, судя по данным 1890 г., большинство составляли таджики. В других кишлаках это могли быть кашгарцы или осевшие кочевники. Что касается общего соотношения разных групп мигрантов по всей Ферганской долине, то хотя подобную проблему никто из исследователей еще не анализировал, некоторое предварительное представление об этом можно составить.

Взять, к примеру, кашгарцев. Число их в Фергане, судя по всему, было огромным, хотя мнения современных исследователей о конкретной цифре разошлись. По мнению Губаевой, которая, видимо, повторяет высказывание Валиханова, в середине XIX в. в Ферганской долине было около 300 тыс. кашгарцев[152]. А. Кайдаров полагает, что к 1860 г. в Среднюю Азию пересели-

---

управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867–25 марта 1881 г. СПб., 1885. С. 13). Однако население Ферганы никак не могло естественным образом удвоиться с 1870 по 1897 гг.

[151] *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 2003. С. 273.

[152] *Губаева С. С.* Уйгуры и дунгане Ферганской долины // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. 2. М., 1992. С. 121.

лось 250 тыс. выходцев из Кашгарии[153]. И.В. Захарова считает, что до 1860 г. в Кокандском ханстве было 200–250 тыс. кашгарцев[154]. Г.М. Исхаков, А.М. Решетов и А.Н. Седловская полагают, что в XVIII–XIX вв. в Среднюю Азию переселилось от 85 тыс. до 160 тыс. выходцев из Кашгарии[155]. Г.Б. Никольская соглашается с последними цифрами[156]. Текущая статистика 1890-х гг. зафиксировала около 40 тыс. кашгарцев в Ферганской долине[157]

Если принять за основу самую маленькую оценку числа выходцев из Кашгарии — 85 тыс. человек, то выходит, что каждый 9 или 10-й ферганский оседлый житель в 1870-е гг. был кашгарцем. Если ориентироваться на среднюю оценку и предположить, что число мигрантов из Кашгарии было около 160 тыс. человек, то их предполагаемая доля увеличивается почти до 1/4, т.е. каждый 4 или 5-й был кашгарцем. Если же согласиться с цифрой 300 тыс., то их доля становится просто колоссальной — 40–50 %, или каждый 2-й, от общего числа оседлого ферганского населения. В последнем случае выходит, что именно кашгарцы составили основную часть притока мигрантов в Фергану и именно они составили основу той группы, которая известна как «сарты».

Такой вывод заставляет несколько иначе взглянуть на историю тюркского языка в Фергане. Несмотря на то, что тюрки появились в долине очень давно, можно с полным на то основанием предположить, что ещё в XVIII в. фарси здесь если и не был доминирующим, то во всяком случае довольно широко использовался местным населением. Это касается в первую очередь западных (северо-западных и юго-западных) районов Ферганской долины, где даже сегодня сохраняется говорящее по-ирански (по-таджикски) население. Но и в южных и юго-восточных районах Ферганы к XVIII в. окончательная тюркизация была далеко не завершена[158]. Во всяком случае, массовое

---

[153] *Кайдаров А.* Уйгурский литературный язык и вопросы разработки научных принципов терминотворчества // Исследования по уйгурскому языку. Т. 1. Алма-Ата, 1965. С. 23.

[154] *Захарова И.В.* Материальная культура уйгуров Советского Союза // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 2. М., 1959. С. 223–224.

[155] *Исхаков Г.М., Решетов А.М., Седловская А.Н.* Современные этнические процессы у советских уйгуров // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 75.

[156] *Никольская Г.Б.* Выходцы из Синьцзяна в Туркестане в конце XIX — начале XX вв. (материалы к истории народов Средней Азии). Автореферат кандидатской диссертации. Ташкент, 1969. С. 15.

[157] В эти цифры не входят родственная кашгарцам группа «таранчи» — выходцев из Кульджинского округа, которые числом около 45 тыс. человек переселились в Россию в начале 1880-х гг. (и которые составили основу нынешнего «уйгурского меньшинства» в Казахстане и Кыргызстане).

[158] Даже в Ташкенте, судя по некоторым данным, иранский язык был распространён в начале XVII в., на момент, когда его захватили и подчинили себе

переселение сюда выходцев из Каратегина, Дарваза и других южных областей не могло не способствовать распространению иранского языка.

Процесс тюркизации, несомненно, усилился в XVIII и особенно в первой половине XIX вв., когда в Ферганскую долину хлынул поток кашгарцев. Прямая связь массовых переселений жителей Кашгарии в Ферганскую долину и быстрого повышения роли тюркского языка не является случайной: именно Кашгария — это та часть Средней или Центральной Азии, где древнее иранское население раньше всех стало говорить по-тюркски. Правда, процесс тюркизации здесь также шёл постепенно. Как отмечал один современник ещё в первой половине XVII в.: жители Кашгарии «...Говорят и по-тюркски и по-таджикски. На обоих языках говорят без ошибок...»[159]. В этом же веке учёные и писатели этого региона изъяснялись на таджикском языке, причём, по замечанию исследователей, на бытовом его варианте[160]. Тем не менее, именно через Кашгарию шли основные миграции в Среднюю Азию ранних тюрков (Тюркский каганат, Уйгурский каганат, Караханидское государство и т.д.). Именно в Кашгарии и сопредельных регионах (Семиречье) были созданы самые ранние литературные произведения на тюркском языке, к числу которых относятся, в частности, «Тюркский словарь» Махмуда-Кашгари и «Благодатное знание» Юсуфа-Баласагуни. Родом из Кашгарии были предки одного из первых классиков тюркской поэзии XV в. — Алишера Навои («...По происхождению своему он из уйгурских бахшей...»[161]). Мать ферганского правителя и писателя Бабура, писавшего в XVI в. по-тюркски, — из рода Чагатайских ханов, которые правили в Могольском государстве. Весьма показательно также, что в начале XVI в. большая часть городского населения Ферганы, по сведениям Бабура, говорила по-ирански, за исключением лишь самого восточного города Андижан[162]. В начале XX в. по-ирански говорили лишь жители самых западных городов Ферганы — Канибадам, Исфара, Ходжент. Это указывает на то, что тюркизация шла с востока на запад, т.е. из Кашгарии, а не наоборот.

казахские ханы и когда совершил опустошительный поход на город аштарханидский хан Имамкули. По этнографическим сведениям, жители одной — самой древней — из частей (Кукчи-даха) Ташкента помнили, что их предки были «таджиками» (*Шевяков А.И.* Население Ташкентского оазиса в конце XIX–XX вв. М., 2000. С. 22). Впрочем, все такого рода утверждения местных жителей нельзя однозначно принимать на веру.

[159] *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных (география). Ташкент. 1977. С. 72.

[160] *Акимушкин О.Ф.* Введение в изучение памятника // Шах-Махмуд Чурас. Хроника. М., 1976. С. 46–47

[161] *Мирза-Мухаммад-Хайдар.* Тарих-и Рашиди. Ташкент, 1996. С. 255.

[162] Бабур-наме. С. 30.

Итак, какие выводы можно сделать из сказанного? Признав, что население Ферганы в том его составе, который зафиксировали источники в конце XIX в. сложилось в XVIII–XIX вв. в результате, главным образом, интенсивной миграции извне, надо очень осторожно интерпретировать ту терминологию, которая использовалась для самоидентификации мигрантов. Все имена упомянутых групп, как показывают разного рода источники, первоначально представляли собой скорее названия, которые были даны им со стороны, нежели самоназвания. Они указывали на то, откуда пришла та или иная группа: «калмок» — из «страны неверных», «кашкарлык» — из Кашгарии, «таджик» — с гор. В том месте, откуда сами группы вышли, эти названия в качестве самоназваний не использовались. «Таджик» из Каратегина или Дарваза мог быть у себя на родине потомком какого-нибудь «кыргыза» или «тюрка»[163], «таджик» с Памира — «шугнанцем», а «кашгарец» у себя на родине — потомком «кыргыза» или «ферганца». Все эти различия в Ферганской долине, куда переселялись мигранты из названных регионов, постепенно стирались и становились несущественными.

У части мигрантов новые имена, которые они получили уже в Фергане, со временем закреплялись в качестве самоназваний. Этому, в частности, способствовала особая структура государственного устройства, в которой распределение должностей, налогов, привилегий зависело от принадлежности к одной из признанных статусных категорий. Как писал М. А. Варыгин, имея в виду Бухарское ханство: «...Чины даются в Бухаре не за образование, не за службу, а за принадлежность к известному роду, или за родство с важными лицами...»[164]. Сказанное относилось не только к отдельным лицам, но и целым сообществам людей. Если та или иная группа выделялась своей численностью, экономическим и военным потенциалом, то она получала автономный статус, её представители занимали высокие посты и члены такой группы старались подчеркнуть свою самостоятельность, используя для этого особое имя. Напротив, если какая-то группа была небольшой, а её влияние незначительным, то такую группу включали в состав других, более мощных объединений и её члены быстро теряли прежнее самосознание. Процесс возвышения одних и понижения других шёл непрерывно.

---

[163] Записка академика В. В. Бартольда по вопросу об исторических взаимоотношениях турецких и иранских народностей Средней Азии // Восток. 1991, №5. С. 166. Мои расспросы в Дарвазе во время поездки туда в 2004 г. показали, что среди жителей этого региона сохранились воспоминания о переселении сюда мигрантов из Самарканда и Кашгарии.

[164] *Варыгин М. А.* Опыт описания Кулябского бекства // Известия Русского Географического Общества. Т. 52. Вып.10. СПб., 1916. С. 796.

Подытоживая, ещё раз напомню, что в 1890 г. в Миндоне были зафиксированы 4 группы: «сарты» — потомки древнейшего населения Миндона, «таджики» — выходцы из Каратегина и других горных районов современного Таджикистана, «кашгарцы» — выходцы из Кашгарии, «кыргызы» — в данном случае речь, возможно, шла о калмыках (впрочем, это могли быть действительно кыргызы, тем более, что в непосредственной близости от Миндона сегодня находится небольшое селение Кыргыз, населённое представителями этого народа).

Можно ли назвать все перечисленные сообщества «этническими» или «прото-нациями»? Для ответа на этот вопрос сначала надо установить, что такое «этническая группа», какие существенные признаки указывают на её наличие или отсутствие. Имеется несколько определений, в каждом из которых подчёркивается какая-то одна черта (что, кстати, само по себе ставит под сомнение возможность и необходимость описывать историю в «этнических» терминах).

Одно определение «этнической группы» (в том числе в советско-российской «теории этноса») предполагает, что это сообщество со своим самосознанием, со своим языком (или его диалектом), своим набором культурных обычаев и привычек, компактной территорией проживания, даже, возможно, эндогамией. В формулировке Ю. В. Бромлея это звучало таким образом: «...этнос <...> может быть определён как исторически сложившаяся на определённой территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании (этнониме)...»[165]. В определении этноса более или менее важное значение может играть также биологическое наследование, которое образует «естественные», а значит жёсткие и непроходимые границы между этническими группами.

Второе определение «этнической группы» предложил норвежский исследователь Ф. Барт, который настаивал на том, что «общая культура», характерная для этнической группы, это скорее «...внешняя (implication) или результирующая, нежели первичная и определяющая характеристика...»[166]. Особенности этнической группы — это не «...сумма "объективных" отличий, а только те из них, которые самими членами группы (actors)

[165] *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 57–58.

[166] *Barth F* Introducion // Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen-Oslo, London, 1969. P. 11.

рассматриваются как значимые...»[167] Чтобы понять, что такое «этническая группа», Барт предложил сосредоточиться не столько на поиске тех или иных её черт, будто бы позволяющих дать описание этнической общности, сколько исследовать «границы» (boundaries) этнической группы как способ описания «своих» и «чужих».

Компромисс между этими двумя крайностями попытался найти упомянутый в начале этой главы Э. Смит: к числу признаков этнической группы он относит коллективную память об основных событиях и этапах в истории сообщества (воспоминания об освобождении, переселении, золотом веке, победах и поражениях, героях, святых и мудрецах), а также коллективные символы (гербы, гимны, праздники, места проживания, обычаи, языковые коды, святые места). Именно символы и память напоминают о судьбе и уникальной культуре этнической общности. В итоге определение Смита выглядит так: этническая общность — это «...носящая определённое имя группа людей с общим мифом о происхождении, историей и культурой, связанная с определённой территорией и чувством солидарности...»[168]. В этом определении тоже присутствует «этническая граница», но она связана не физическим наследованием, а с представлениями и самоощущениями, что делает границу (и самосознание) более пластичной[169].

На мой взгляд, ни первое бромлеевское, ни второе бартовское определение «этнической группы», ни компромиссное смитовское определение в случае с миндонцами не работают. Не работает то, что объединяет все эти теории или определения, — «этническая граница», интерпретируется ли последняя как некий «объективный», «физический» предел распространения той или иной культурной нормы или культурного артефакта, либо как «субъективно» переживаемое чувство близости или отторжения, т.е. как «граница», существующая только в умах людей. В том обществе, которое я описал, отсутствуют сами границы, которыми можно было бы очертить группы, прилепив к ним ярлык «этнические».

Сарты, калмыки, таджики, кашгарцы не были сообществами, их ничто не связывало в единую культурную или языковую общность, у них не было ни чувства солидарности, ни долго сохраняющего мифа о едином происхождении и единой истории, ни единой территории проживания. В разных регионах и в разных селениях группы, которые могли носить одно имя, занимали совершенно разные социальные ниши, имели свой особый статус, принимали культуру и язык окружающего населения.

[167] Ibid. P. 14.

[168] *Смит Э.* Национализм и модернизм. С. 350.

[169] Смит детализирует свою картину, различая «горизонтальные» и «вертикальные» этнические группы. Первые — это сообщества, в которых «этничность» свойственна только элите, вторые — где в «этнические» связи вовлечён более широкий круг социальных страт и классов (Там же. С. 352).

Взаимоотношения между этими группами нельзя назвать «ассимиляцией», поскольку отсутствовали и «ассимилируемые», и «ассимилирующие» как две стороны, две разных культуры, два разных сообщества. Можно вести речь только о процессе «плавления», кристаллизации и распада, изменения культурных форм и идентичностей.

В среднеазиатском обществе было много границ, не совпадающих между собой, пересекающихся, иерархичных. Эти границы — между оседлыми и кочевниками, между сартами и кашгарцами, между тюркоязычными и ираноязычными, между соседними кишлаками и областями — были вполне проницаемы как физически, так и ментально. Все перечисленные выше различия (и обозначающие их имена) не находились в какой-то фундаментальной оппозиции друг к другу. Любые оппозиции имели ситуативный характер, поэтому различие между «сартами» и «кашгарцами», «сартами» и «таджиками», «калмыками» и «кыргызами», актуальные в данном случае, в другом месте и в другое время оказывались несущественными — кашгарец или таджик сам становился «сартом», а калмык — «кыргызом». Между всеми этими оппозициями было множество переходных форм и состояний, которые и определяли весьма разноликий облик среднеазиатского общества.

Даже, казалось бы, жёсткая родо-племенная структура кочевников и полукочевников на деле была весьма гибкой и «прозрачной» — несложная манипуляция с мифической генеалогией позволяла легко включать и исключать элементы этой структуры, создавать их заново и переоформлять всю иерархию в зависимости от складывающегося в конкретных обстоятельствах экономического, политического, демографического и идеологического баланса сил.

Конечно, до прихода русских в среднеазиатском обществе уже предпринимались попытки сформировать более жёсткие идентичности у тех или иных групп населения. Однако центров, откуда исходили такие импульсы, было слишком много — местные общины и локальные сообщества, государственные образования и харизматические личности. В условиях такой конкуренции и отсутствия мощных инструментов навязывания идентичностей последние (идентичности) были очень слабыми. Более или менее устойчивой была лишь конфессиональная идентичность «мы — мусульмане», по поводу которой в обществе существовало относительное согласие и не было споров. Наиболее точным описанием среднеазиатской реальности по-прежнему остаются слова В. В. Бартольда, который писал: «...оседлый житель Средней Азии чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определённого города или местности; мысль о принадлежности к определённому народу не имеет для него никакого значения...», но при этом, добавлял классик российского востоковедения, «...в новейшее время под влиянием европейской культуры

(через посредство России) возникло [у населения Средней Азии — *С.А.*] стремление к национальному единству...»[170].

Россия уменьшила конкуренцию между различными центрами конструирования идентичностей и дала в руки местной элиты те инструменты, которые помогали более успешно навязывать их населению. Именно с приходом русских в Средней Азии появляются более или менее устойчивые типы самосознания, на поддержание которых направлялись огромные ресурсы. При этом создавались не только категория (имя), но и её этническая интерпретация, которая подразумевала однородность, несменяемость и другие свойства. Конечно, нельзя утверждать, что идентичности, благодаря усилиям новой власти, окончательно затвердели и потеряли какую-либо двусмысленность и ситуативность, но они, несомненно, стали — с точки зрения участников «игры» в идентичности — намного более устойчивыми и определёнными.

Предложенное Бартольдом определение соответствует в большей степени той теоретической точке зрения, которую упомянутый Э. Смит причислил к «радикальному модернизму», или «конструктивизму». В пользу этого говорит не только тот факт, что с приходом Российской империи в Среднюю Азию начались постоянные эксперименты с этнографическими и национальными классификациями, которые уже при новой — Советской — власти закончились едва ли не директивным созданием наций с национальными границами, национальной культурой, национальным языком, которые обнаруживают много элементом искусственности и «воображения». В пользу «конструктивизма» говорит и то, что исследователи не могут найти в прошлом Средней Азии того, что можно было бы назвать «этническими группами» или «этническими сообщества».

[170] *Бартольд В.В.* Сарт // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 528–529.

Глава третья

Археология среднеазиатских национализмов[1]

Les Mots et les Choses

«...очевидно, не существует классификации мира, которая бы не была произвольной и проблематичной. Причина весьма проста: мы не знаем, что такое мир...»

Хорхе Луис Борхес.
Аналитический язык Джона Уилкинса

«...Предложения же <...> об изменении административно-территориального деления Республики Таджикистан заставляют с ужасом вспомнить печально известных А. Рахимбоева и Ф. Ходжаева <...> будучи активными членами комиссии по так называемому "топорному разделу" Средней Азии, они привели родной край в полное "соответствие с исторически сложившимися традициями и этническими признаками", в результате чего таджикам достались узкие горные ущелья и они лишились своих культурно-цивилизационных центров, а именно – городов Самарканда и Бухара...»

Независимая газета. 19.10.1996

«...Границы советской Азии оказались произвольно проведёнными, часто без учёта демографической карты. Населённые почти одними таджиками Самарканд и Бухара - древнейшие религиозно-культурные центры этого народа – были переданы Узбекистану для придания УзССР статуса полноценной советской республики <...> Ташкент

---

[1] Статья опубликована в журнале «Ab Imperio» (2003, № 1. С. 497–522). В настоящей книге статья публикуется с некоторыми поправками.

объективно не желает упрочения таджикской государственности, способной породить нежелательные тенденции среди узбекских таджиков Самарканда и Бухары...»

Независимая газета. 02.12.1997

«...При национально-территориальном размежевании 1924 года к Узбекистану отошли заселённые преимущественно таджиками древнейшие центры среднеазиатской культуры – Бухара и Самарканд. После присоединения этого региона к Узбекистану местных жителей "записали" узбеками...»

Независимая газета. 04.03.1999

«...Между тем известно, что на территории Самаркандской и Бухарской областей Узбекистана большинство населения – этнические таджики...»

Независимая газета. 17.04.1999

«...В крупнейших после Ташкента городах Узбекистана, Бухаре и Самарканде, испокон веков живут в основном таджики...»

Известия. 03.09.1999

Любой национальный конфликт развивается не только как некая последовательность событий, но и как столкновение их интерпретаций. То, что говорится, порой не менее убийственно, чем действия боевиков и погромщиков.

Присмотримся к приведённым цитатам по поводу национальности жителей Бухары. В них прослеживается несколько устойчивых представлений: Бухара — «исторически» и «испокон веков» является «таджикским городом», «культурным» («культурно-цивилизационным», «религиозно-культурным») центром, которого таджики «лишились» по чьей-то (узбеков, большевиков, таджиков-«предателей») злой воле. В этих, казалось бы, почти по-научному нейтральных утверждениях содержится в завуалированном виде претензия таджиков к узбекам — первые лишись в пользу вторых своей идентичности, своей истории, своей территории, своего центра и т.д. Эта претензия является началом конфликта.

Каким образом следует анализировать такого рода высказывания? Можно, например, их поддержать или оспорить, к чему чаще всего и сводятся попытки прокомментировать конфликт[2]. А можно исследовать те дискурсивные

---

[2] Преодолеть этот соблазн не удаётся даже авторам, которые заявляют о порочности «этнического дискурса». Так, один из критиков «примордиализма» В. А. Тишков очень справедливо утверждает, что «основами для коллективной идентичности» в Средней Азии были «религия, династическая или региональная

способы, благодаря которым тема узбекско-таджикского противостояния в Бухаре превращается в важную проблему, вокруг которой разворачивается дискуссия. Чтобы исследовать эти способы, надо внимательнее посмотреть не только на то, о чём спорят, но и на то, *как* спорят — с помощью каких существенных, на взгляд участников спора, аргументов и в какой их последовательности обсуждаются острые темы.

В случае с национальным конфликтом в Бухаре мы имеем дело с вполне сформировавшимся дискурсом, в котором есть стройная система общих понятий и терминов, логика их связи между собой. Он подразумевает: 1) что существуют некие нации (или этносы) как самостоятельные общности, или сущности, 2) что эти общности имеют «свою» территорию и историю, «свой» язык и «свою» культуру, 3) что они, наконец, находятся друг с другом в некоторых взаимоотношениях иерархического характера (одни нации «плохие» — другие «хорошие»; одни «нападают» — другие «защищаются»). Весь спор о том, кто имеет право на Бухару и Самарканд — таджики или узбеки, основан на этих трёх постулатах.

В этой связи меня интересуют два вопроса. Первый — как возникла в науке или в общественном сознании проблема узбекско-таджикского противостояния в Бухаре? Второй — возможен ли какой-то иной способ говорить о культуре и истории жителей этого города, не воспроизводя межэтнические упрёки?

Инструменты, методику и методологию, с помощью которых можно удовлетворить это любопытство, предложил известный французский философ и историк Мишель Фуко[3]. В книге «Слова и вещи» (1966) он писал о своём подходе: «...такой анализ не есть история идей или наук; это, скорее, исследование, цель которого — выяснить, исходя из чего стали возможными познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание...»[4]. Это не история «нарастающего совершенствования» познаний или история мнений, а история «условий

принадлежность», а не «этническая культура» (*Тишков В.А.* Национальности и национализм в постсоветском пространстве (исторический аспект) // Этничность и власть в полиэтничных государствах. Материалы международной конференции 1993г. М., 1994. С. 18–19). Но буквально на следующей странице он же пишет, повторяя дословно логику противоположной стороны, что «...районы с таджикским населением вокруг Бухары и Самарканда были включены в Узбекскую республику...» (Там же. С. 20.). Этот пример показывает, до какой степени все мы являемся пленниками устоявшихся в «национальном» дискурсе клише.

[3] Этот приём уже был использован в зарубежной и российской этнографии (см.: *Spurr D.* The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration. Durham and London, 1993. P.61–75; *Соколовский С. В.* Образы Других в российской науке, политике и праве. М., 2001. С. 25–37). См. также: Мишель Фуко и Россия. СПб.; М., 2001.

[4] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 34.

их возможности» или история всеобщей системы мышления, которая определяет условия возможности спора или же постановки той или иной проблемы. Эта методологию Фуко назвал «археологией знания».

Фуко выделил три этапа в формировании научного дискурса — эпоха Возрождения, классическая эпоха и современность. На первом этапе описание «вещей» имеет «избыточный и одновременно абсолютно убогий характер», это «бесконечное нагромождение утверждений». Такое описание выстраивается на «подобиях», которые не сводятся к ограниченному набору заранее определённых признаков и которые, поэтому, можно открывать до бесконечности. С приходом классической эпохи «природа» вступает «в научный порядок», «вещи» теперь не сближаются, а сравниваются и различаются благодаря ограниченному числу признаков, «становится возможным полное перечисление», «...познание эмпирических индивидов может быть достигнуто в классическом знании лишь в непрерывной, упорядоченной и обобщающей все возможные различия таблице...»[5]. На третьем — современном — этапе главным принципом описания «вещей» становится «история», являющаяся «способом бытия всего того, что дано нам в опыте», в отличие от предшествующего этапа, когда «не было и не могло быть даже намёка на эволюционизм и трансформизм». Таблица сохраняется, но признаки, на которых она основана, теперь связаны не с внешними характеристиками, а с «внутренним принципом», находящимся «вне области видимого». Новые признаки теперь соотносятся с «целостной органической структурой», поэтому «называние» и «разграничение» перестают совпадать, появляются главные признаки и несущественные, «сходства, родство, семейства живых существ уже не определяются на основе развёрнутого описания». Таким образом, «...европейская культура изобретает такое глубинное измерение, в котором вопрос ставится уже не о тождествах, не об отличительных признаках, не об устойчивых таблицах со всеми возможными внутри них ходами, но о мощных скрытых силах, развившихся из их первозданного и недоступного ядра, о первоначале, о причинности, об истории...»[6].

Единой методологии у Фуко не было, а понимание того, что собой представляют взгляды Фуко, тоже развивалось во времени. Во всяком случае в других своих книгах французский учёный больше не акцентировал внимание на трёхэтапном делении истории формирования научного дискурса. Тем не менее в данной статье я использую предложенное в «Словах и вещах» членение как удобную метафору, а характеристики этих этапов как некие правила, которым «мы теперь можем подражать»[7]

---

[5] Там же. С. 174.

[6] Там же. С. 276.

[7] *Хархордин О.* Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия. С. 67.

В статье речь пойдёт о том, как на протяжении двухсот лет менялось описание состава народонаселения Бухары. Для примера я возьму трёх авторов — Филиппа Ефремова, Николая Владимировича Ханыкова и Ольгу Александровну Сухареву, имея в виду не просто отличающиеся друг от друга точки зрения или мнения, но в буквальном смысле разные «точки зрения», три различных способа «видеть» изучаемую реальность, о которых говорил Фуко. Такой выбор позволяет ограничить круг привлекаемых к рассмотрению работ, но в то же время распространить выявленные закономерности на весь научный дискурс по поводу «национального вопроса» в Бухаре. Я не буду пытаться анализировать здесь ту информацию, которую давали названные авторы, на предмет её истинности, не буду пытаться оценить правильность или неправильность их выводов. Я буду изучать только ту логику, в соответствии с которой они писали о народах Средней Азии.

И ещё одно добавление. Данная статья не претендует на роль исчерпывающего исследования. Это, скорее, своеобразный эксперимент, интеллектуальное упражнение с цитатами Фуко, с одной стороны, и цитатами из текстов по Средней Азии, с другой. Высказанные ниже идеи не следует воспринимать в качестве окончательно установленных истин. Это лишь приглашение к дальнейшему разговору о российской этнологии и её проблемах.

«Странствование Филиппа Ефремова»: *конец эпохи Возрождения*

В 1784 г. в Санкт-Петербурге в журнале «Русская старина» было издано «Странствование Филиппа Ефремова». В «Странствовании» говорилось в форме отчёта о судьбе сержанта Ф. Ефремова, который был взят в плен одним из отрядов «государственного злодея» Емельяна Пугачёва, потом оказался у казахов, от них попал в Бухару и жил там примерно с 1776 по 1780 гг. Ф. Ефремов принял ислам (хотя позднее говорил, что сделал это только «языком», но не «душою»), служил на военных должностях, потом бежал в Индию и через Англию вернулся в 1782 г. на родину.

«Странствования», переизданные почти без изменений в 1794 г., были просто «бесхитростным рассказом простого человека» и ставили своей целью информировать читателей о странах Азии. Такой жанр предполагал определённую организацию текста и, в частности, появление в нём инородных вставок из чужих произведений (что выяснил историк А. А. Вигасин, который изучал обстоятельства написания «Странствований»[8]). Книга

[8] Странствование Филиппа Ефремова // Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995. С. 141–142.

содержала не только детали личной жизни, но и вперемешку с ними описание Бухарии, в том числе домов, пищи, одежды, некоторых обычаев, войска, хозяйства, болезней.

В первом издании «Странствований» ничего не говорилось о народонаселении Бухарского ханства. Автора эта тема совершенно не волновала. По мере развития сюжета своих приключений он упоминал, что бухарский правитель Даниар-бек был «родом узбек, то есть дворянин» (С. 159 — здесь и далее ссылки даются на издание: Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995 г.), правителей Ура-тюбе и Коканда называл узбеками «рода юз» (С. 161–162). Он упоминал также «калмычку» и «персиянку», «ямутов», «туркмянов», «хивинцев», «киргисцев» и т.д. Однако какие бы то ни было пояснения в тексте о том, что означают такие характеристики, отсутствовали.

В 1810 г. Ефремов уехал из столицы и поселился с семьёй в Казани, а там уже на следующий год, спустя почти 30 лет после побега из Бухары, появилось третье, значительно переделанное издание «Странствований». В написании новой книги самое активное участие принял 21-летний магистр исторических наук П. С. Кондырев[9], который внёс значительные поправки в содержание, сделав его более наукообразным. При этом Кондырев, от имени которого теперь была издана книга, ссылался на новые воспоминания Ефремова, в прежней книге не отражённые. Молодой учёный пользовался также, как полагает историк А. А. Вигасин, рукописью воспоминаний Т. С. Бурнашёва и А. С. Безносикова, которые совершили путешествие в Бухару в 1794–1795 гг.[10]

Если первые «Странствования» были написаны от первого лица, то последнее издание началось изложением о судьбе Ефремова в третьем лице, а потом неожиданно, без всякой причины, перешло к первому лицу с оговоркой «будем говорить далее словами самого г. Ефремова» (С. 183). Такие маленькие перевороты совершались в тексте несколько раз. Тем не менее в третьем варианте «Странствований» структура рассказа приобрела гораздо более чёткий характер. Воспоминания о самом путешествии и описание стран Азии были выделены в отдельные, разделённые между собой главы.

Самый большой раздел книги был посвящён подробному описанию «Большой Бухарии». Сначала в нём говорилось о географическом расположении, климате, почвах, реках и озёрах, а также хозяйстве, потом о народонаселении, а уже затем об обычаях, семейных отношениях, пище, одежде, строениях, болезнях, вере и образовании, политическом

---

[9] Пётр Сергеевич Кондырев (1789–1823) — воспитанник Казанского университета, профессор политической экономии и исторических наук.

[10] Странствование Филиппа Ефремова. С. 144.

устройстве, экономике и торговле, войске и последних годах политической истории ханства, об отдельных городах «Бухарии» и о возможных её отношениях с Россией (С. 200–228).

Я подробнее остановлюсь на той части раздела о «Большой Бухарии», которая посвящена народонаселению. Во-первых, обращает на себя внимание то, куда помещена эта часть — между описанием географии и хозяйства, с одной стороны, и описанием быта людей, политического устройства и истории, с другой. Таким образом, рассказу о народонаселении было найдено (интуитивно?) место строго между «природой» и «обществом», что указывало на двойственную — биологическую и социальную — сущность темы. Это расположение собственно этнографических сюжетов будет воспроизводиться во всех последующих исследованиях Бухары.

Во-вторых, обращает на себя внимание организация данного текста. Здесь говорится о «различных народах» (этот термин в первых изданиях не встречается), населяющих «Большую Бухарию», и даётся их перечисление с краткой характеристикой. Список народов включает: 1) бухарцев, 2) лезгинцев[11], 3) авганцев, 4) персиян, 5) узбеков, 6) «киргызов», 7) белых арапов (С. 208–209)[12]. Почему именно такой порядок был избран для перечисления — не объясняется. Замечу, что и в первых двух изданиях, и в третьем упоминались в качестве жителей Бухары калмыки (С. 208), но в списке «народов» они отсутствуют. Иными словами, список явно

[11] Позволю себе здесь отклониться от темы статьи и дать этнографическое пояснение к термину «лезгины». О. А. Сухарева допускала, что в Бухаре жили выходцы из Кавказа, которых называли «лезгинами» (*Сухарева О. А.* Бухара. XIX — начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966. С. 180). Однако есть и другое мнение, согласно которому речь идёт о «язгулемцах», особой группе таджиков, до недавнего времени сохранявшей свой язык, который относился к восточноиранской группе (см. *Мейендорф Е. К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М., 1975. С. 104; *Магидович И.* Население // Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч. 1. Бухара. Ташкент, 1926. С. 234).

[12] Одна из первых попыток научного описания «бухарцев» была предпринята в 1796 г. И. Г. Георги. Описывая их внешний вид, нравы, обычаи, Георги причислял бухарцев к «татарскому племени» (вместе с дагестанскими народами, грузинами и др.), подчёркивая, что «...бухарцы почитают себя чистыми потомками Уцов, а нынешних Туркоманов...» (*Георги И. Г* Описание обитающих, в Российском государстве, народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть 2. О народах татарского племени. СПб., 1796. С. 75). Вместе с тем, он писал, что «...Язык их почитается, между Татарскими наречиями, красивым, хотя и походит нарочито на Персидский...» (Там же. С. 76). «Между» бухарцами, по сведениям Георги, жили «жиды», «аравитяне», «персияне», «индийцы», «цыгане», «иных Восточных стран жители» (Там же. С. 76). В этой картине отсутствовала внутренняя противоречивость, а «бухарцы» выглядели единой общностью, без каких-либо противоречий между узбеками и таджиками.

не был задуман, чтобы отразить всё многообразие культурных и групповых различий в Бухаре, а выполнял некую систематизирующую и обобщающую, но не до конца продуманную, функцию.

Бросается в глаза и то, что в классификации автора (далее я буду называть его Ефремов-Кондырев) третьего издания «Странствований» «народы» находятся как бы на разных уровнях, они несопоставимы, характеризуются достаточно произвольно. Об одних говорится, как они выглядят, о других — чем занимаются, о третьих — на каком языке говорят и т.д.[13] Тем не менее автор неосознанно пытается сравнить «народы» между собой.

Классификация держится на нескольких внутренних оппозициях. Начинается перечисление с «бухарцев», появление которых в списке в качестве самостоятельной единицы вообще вызывает удивление. Напомню, что Фуко, рассуждая в «Словах и вещах» о древнекитайской классификации зверей[14], отмечал появление среди разных животных пункта, который звучал так: «звери, включенные в настоящую классификацию»[15]. Фуко подчеркнул парадоксальность этого пункта, разрушающую, казалось бы, внутреннюю логику классификации. То же самое наблюдается у Ефремова-Кондырева: говоря о жителях Бухары, автор в числе семи народов, населяющих Бухарию, называет отдельно «бухарцев» (и подчёркивает, что они себя так называют сами — «бухари»), подразумевая, следовательно, что все остальные «народы» жителями Бухары, т.е. бухарцами, не являются. Здесь прослеживается явная параллель с будущим делением на «местных» и «пришлых», «настоящих», «коренных» жителей Бухары и «ненастоящих», о чём я скажу ниже.

Об остальных «народах» сообщаются дополнительные сведения, которые, видимо, их выделяют из числа бухарцев. В числе прочего говорится о приблизительной численности каждой группы (предполагается, следовательно, что численность бухарцев определять не надо) и месте их расселения (также предполагается, что расселение бухарцев выяснять не надо). Автор классификации подчёркивает особый социальный статус «не-бухарцев»: например, об узбеках говорит, что они «дворяне», считающие себя «благородного происхождения», о лезгинцах, авганцах и персиянах сообщается, что они «более по службе», т.е. состоят на государственных должностях, о «белых арапах» говорится, «...что они из роду

[13] О первых опытах этнографической классификации в российской науке см.: *Слёзкин Ю.* Естествоиспытатели и нации: русские учёные XVIII века и проблема этнического многообразия // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М., 2005.

[14] Эта классификация была упомянута в рассказе Борхеса «Аналитический язык Джона Уилкинса».

[15] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 29–30.

Магомета, почему и почитаются от мусульман весьма много...»[16]. Называть особенности социального статуса собственно бухарцев Ефремову-Кондыреву казалось бессмысленным.

Неявная оппозиция намечается между бухарцами и узбеками, которые занимают соответственно пункты 1) и 5) в перечислении. В тексте «Странствований» только применительно к этим двум «народам» говорится об их языке: язык одного сходен с «персидским», тогда как «природный», по выражению Ефремова-Кондырева, язык второго — с «татарским». Поскольку при этом отмечается, что обе группы говорят одновременно на двух языках, видно, что упоминание языка в данном контексте связано не столько с практикой употребления, сколько с противопоставлением «природных» языков, т.е. языков, которые принадлежат самим «народам».

Такое же неосознанное противопоставление бухарцев и узбеков относится к их «внешнему облику» и характеру. Ефремов-Кондырев описывает бухарцев следующим образом: «...Народ бухарский росту среднего, статен, лицом бел и несколько смугловат, румян, отчасти похож на татар, чернобров, глаза имеет карие, слаб и нежен телосложением и весьма посредствен в силе...», они «веселы, скромны, нетерпеливы, большие обманщики, ленивы», а также склонны к торговле, воровство у них редко (С. 208). Узбеки же, напротив, «...росту большого, широколицы, широкоплечи, силы посредственной, глаза имеют маленькие, как и калмыки, склонны к войне, трудолюбивы...», занимаются хлебопашеством, пьют крепкие напитки больше бухарцев, а вот жилища их менее «чисты», чем у бухарцев (С. 208). Хотя все эти черты прямо не противопоставляются друг другу, но их оппозиция очевидна: средний и большой рост, ленивые и трудолюбивые, торговцы и хлебопашцы (здесь мы находим даже своеобразную классовую оппозицию «народов»). При этом описание узбеков включено в классификацию, тогда как описание бухарцев находится отдельно, непосредственно перед перечислением «народов». Данная деталь подтверждает ранее сделанное наблюдение, что узбеки и другие «народы», скорее, выделяются из числа бухарцев, чем прямо — на равных — противопоставляются им.

Ефремов-Кондырев не останавливается на внутренних для каждого «народа» членениях. Автор лишь мимоходом говорит о делении узбеков на 5 «родов» (Акмангыт, Токмангыт, Карамангыт, Барынь, Ябу), но из контекста не совсем понятно, что он хочет этим сказать и почему названы именно эти «роды». Можно только предполагать, что первые три названия подразделений племени мангыт, известных по более поздним источникам, упомянуты потому, что как раз из этого племени происходили правители Бухары. Из такого пояснения становится понятно, почему автор текста

[16] Автор путает арабов с потомками святых, которые имели прозвище «белая кость» (см. Главу 6).

приводит предание, согласно которому узбеки — это потомки «нагайцев» из Оренбургского края, что является единственной в «Странствованиях» попыткой ввести в классификацию «народов» исторический признак. Дело в том, что значительная часть ногайцев, расселённых в нынешней России, также принадлежала к племени мангытов.

Все указанные оппозиции между бухарцами и узбеками присутствуют в структуре текста неявно, они не проблематизированы. Не случайно в следующем изложении, где говорится об обычаях, пище, одежде и жилищах, «народы» отсутствуют, а есть только «бухарцы», которые противопоставляются «хивинцам», «ташкентцам» и «персиянам» (в данном случае жителям Персии) (С. 225).

Итак, что можно сказать о характере тех сведений, которые систематизированы в третьем издании «Странствований Филиппа Ефремова»? В них отсутствует ясный признак классификации. «Народы» выделяются, скорее, по месту проживания, либо по социальному статусу. Автор то выделяет узбеков и другие группы из числа «бухарцев», то пытается противопоставить «бухарцев» и «узбеков» по внешнему виду, характеру и занятиям, хотя тут же говорит, что живут они мирно и общаются между собой на двух языках. В этой классификации можно увидеть, по выражению Фуко, «экзотическое очарование иного способа мыслить» и «причудливость необычных сопоставлений». И тот же французский философ писал: «...едва намеченные, все эти группировки рассыпаются, так как сфера тождества, которая их поддерживает, сколь бы узкой она ни была, всё ещё слишком широка, чтобы не быть неустойчивой...»[17]. Текст Ефремова-Кондырева — это ещё не наука классической эпохи, но в нём уже заложены все зачатки грядущих изменений «точки зрения».

«Описание Бухарского ханства» Н. В. Ханыкова: *классическая эпоха*

Совершенно иной тип классификации народонаселения Бухары демонстрирует Н. В. Ханыков в книге «Описание Бухарского ханства», которая была издана в Санкт-Петербурге в 1843 г. Эта книга получила самые положительные отзывы учёных. Географ и этнограф Николай Александрович Маев писал в 1879 г.: «...Все, посещавшие Бухарское ханство, удивляются полноти и верности сведений, сообщённых Ханыковым в его известной книге...»[18].

[17] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 31.

[18] *Маев Н. А.* Очерки Бухарского ханства // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. Вып. V. СПб., 1879. С. 110.

Ханыков в 1841–1842 гг. (всего в течение 8 месяцев) был в Бухаре в составе специальной дипломатической миссии[19]. Сам исследователь заявил о том, что сделал свою книгу иначе, чем это делали до него (кстати, он был знаком со «Странствованиями Филиппа Ефремова»). Во-первых, уже в предисловии к своей книге он писал, что собирается «...изложить не просто впечатления путешественника, а сделать опыт систематического описания Ханства...» (С. I — здесь и далее ссылки даются на оригинальное издание 1843 г.). По этой причине Ханыков «изгоняет» авторское «я» из своего исследования, оставляя его только в предисловии, и ничего не говорит о том, как он жил в Бухаре[20]. Во-вторых, в отличие от Ефремова, который только отчасти противопоставлял себя самого бухарцам (и даже был интегрирован в бухарское общество), Ханыков провёл между собой и чужим миром непроходимую границу. Он рассуждал, что человеку со стороны («европейцу») «...трудно понимать вещи так, как они есть, многое кажется ему странным, тёмным и даже непонятным, хотя оно ясно, естественно и есть непринуждённое следствие существующего порядка вещей, ему совершенно или почти совершенно чуждого...» (С. II–III). Замечу, кстати, что предисловие, написанное Ханыковым, вообще выделяется из всей книги, по содержанию будучи скорее современным (наличие саморефлексии, обострённое внимание к «субъективности»), нежели классическим текстом.

Структура «Описания» имеет чёткую форму, продолжает и развивает черты, уже отмеченные мною в книге Ефремова-Кондырева. Исследование начинается с описания территории, географии, климата, болезней, потом Ханыков переходит к описанию населения, потом — административного устройства («топографии»), экономики, управления и «просвещения». В конце книги приведена карта. Такая структура отражает принцип постепенного перехода от «природы» к «обществу», причём сначала к экономике, затем к политике и далее к духовной жизни. Рассказ о народонаселении опять расположен на самой границе между «природой» и «обществом», собственно говоря, он этой самой границей и является. Ханыков, как и Ефремов-Кондырев, заранее подсказывает читателю, что в описании народонаселения Бухары будут присутствовать как социальные, так и биологические признаки.

Специальную главу о народонаселении Ханыков называет «Племена и народонаселение ханства» (С. 53–77) и начинает её так: «...Рассматривая племена, входящие в состав настоящего народонаселения Бухарского Ханства, всякий должен будет согласиться, что они составляют смесь

---

[19] См. *Халфин Н. А., Рассадина Е. Ф.* Н. В. Ханыков — востоковед и дипломат. М., 1977. С. 20–23.

[20] Впрочем, в книге приведены отрывки из дневника, но это исключение, а не структурная часть текста.

самых разнородных частей, соединённых в одно целое только верою...» (С. 53). Подобного рода мозаичность он объясняет тем, что Бухара была промежуточным пунктом на пути движения «массы народов» с Востока на Запад, каждый из которых оставлял здесь свой след. История, таким образом, становится одним из элементов этнографического описания, хотя пока ещё не самым главным.

В противоположность автору «Странствований», Ханыков более последовательно и целенаправленно сопоставляет и различает «племена», тем самым уравнивая их между собой, помещая их на один уровень. Если Ефремов-Кондырев выделял узбеков *из* бухарцев, то Ханыков отделяет их *от* таджиков. Теперь все «племена» должны обладать примерно одним набором признаков, различающихся по степени, числу и форме.

Ханыков перечисляет «племена» в такой последовательности: 1) таджики, 2) аравитяне (арабы), 3) узбеки, 4) персияне, 5) евреи и 6) цыгане. Эта последовательность вытекает из истории, т.е. последовательности заселения региона: сначала были «коренные жители» — таджики, потом пришли арабы, потом — узбеки и остальные. Автор отказывается от термина «бухарцы» (который он, конечно, знает) и заменяет его термином «таджик», не поясняя, в отличие от Ефремова-Кондырева, является ли это имя самоназванием. Его мало интересует самоопределение жителей Бухары, так же как биологов совершенно не волнует вопрос, согласны ли бабочки называться «бабочками». Для российского учёного «племена» — это такие биологические и социальные общности, представители которых не имеют своего «я», но непременно нуждаются в классификации.

Благодаря замене «бухарцев» на «таджиков» Ханыков избавляется от явного противоречия, которое присутствовало в описании Ефремова-Кондырева, и создаёт более строгую классификацию, категории которой теперь вполне сопоставимы. Это наводит на мысль, что появление термина «таджик» скорее диктовалось задачами научной систематизации, нежели реальной практикой существования названий и самоназваний в Бухаре.

У Ханыкова несколько изменяется список тех признаков, которые отличают и, следовательно, образуют «узбеков» и «таджиков». Российский востоковед ставит на первое место подробное описание наружности и характера перечисленных «племён», помещая его строго под каждой соответствующей категорией. Таджики у него занимаются торговлей, миролюбивы и даже трусоваты, скупы, лживы, «нестойки в слове», склонны к кражам и мелким мошенничествам, но убийства и побои у них встречаются редко. «...Черты лица их правильны и красивы, рост большею частию довольно высокий, цвет кожи белый, а волоса и глаза почти чёрные...», они учтивы иногда до приторности, любят хвалить себя (С. 55–56). Ханыков включает элементы сопоставления с узбеками: у таджиков больше «изысканности», их домашняя жизнь более «утончённая». Узбе-

ки же «...наружностью своею много напоминают племена Монгольские; но вообще глаза их больше и черты лица их немного красивее, роста бывают они большею частию среднего, цвет волос бороды их меняется между рыжим и тёмнорусым, черноволосых же весьма мало...» (С. 66). Ханыков утверждает, что о «нравственности» узбеков «...можно сказать столько же мало хорошего, сколько о нравственности Таджиков... они «проще в обращении», но более падки на убийства и грабёж, менее религиозны, чем таджики (С. 69–70).

Ханыков, как и Ефремов-Кондырев, очень тщательно описывает внешний вид и характер, которые для исследователей того времени явно играют важную доказательную или иллюстрирующую роль. В этих описаниях нет вариантов и переходных состояний, они очень однозначны и не объёмны. Ханыков, как и Ефремов-Кондырев, использует простые оппозиции: таджики «красивы» — узбеки «некрасивы», таджики «высокие» — узбеки «среднего роста» (кстати, у Ефремова-Кондырева наоборот!), таджики склонны к «воровству» — узбеки способны на «убийство», таджики «черноволосые» — узбеки «рыжие» и «тёмнорусые». Эти сравнения вносят определённый драматизм в систему классификаций, заставляя их одновременно противостоять друг другу и взаимодействовать между собой.

Каждая из названных оппозиций выполняет в большей степени организующую, нежели информативную роль. «Высокий» и «средний», «чёрный» и «светлый», «простой» и «утончённый» — это образы, необходимые для описания и сопоставления заранее согласованных категорий, способ их обоснования. Данные образы имеют статус «реальности», но реальными совсем не являются, что подтверждается хотя бы отмеченным расхождением между Ханыковым и Ефремовым-Кондыревым по поводу роста таджиков и узбеков.

У Ханыкова сравнение как способ организации классического научного текста ещё не несёт в себе столкновения и конфликта, но и то, и другое уже предполагаются. У иных, более поздних авторов эта тенденция получит более чёткое дискурсивное выражение: тюркский язык «вытесняет» персидский, «дикий» воин «угнетает» миролюбивого торговца, монголоидный внешний вид «побеждает» европеоидный и т.д. В самих таких оппозициях уже присутствует конфликт, который может служить удобной объяснительной моделью исторических и политических событий. Например, уже современник Ханыкова Е. К. Мейендорф более чётко противопоставлял в этой связи узбеков и таджиков: «...Бухарский народ разделяется на две основные группы: одна — победившая и господствующая, другая — побеждённая и подчинённая...»[21]. Позднее эта мысль повторялась неоднократно в других трудах: так, И. Т. Пославский,

[21] *Мейендорф Е. К.* Путешествие из Оренбурга. С. 103.

который был в Бухаре в 1886 г., писал, что «...Глухой антагонизм между воинственными пришельцами — узбеками (монгольского племени) и культурными аборигенами — иранцами (арийского) не прекращается до сих пор...»[22]. Именно из этих оппозиций проистекает спор о противостоянии различных наций в Бухаре, который продолжается на протяжении всего XX века.

Уравнивая «племена» между собой, Ханыков одновременно вводит элементы иерархичности внутри каждой из категорий. Так, узбеки у него имеют сложное внутреннее подразделение. Ханыков делит их по «образу жизни» на оседлых, кочующих земледельцев и кочующих скотоводов: оседлые узбеки ближе к таджикам, а кочевые — к «нашим Киргизам» (С. 66–67). К характеристике кочевых узбеков Ханыков добавляет многие подробности, указывая, например, что одежда их «проста», пища «однообразна», жизнь «однообразна» (С. 67–69). Такое сближение части узбеков с таджиками (автор даже в одном месте мимоходом говорит, что городские узбеки знают таджикский язык (С. 70)), а части — с киргизами (так называли в то время казахов) вносит в общую конструкцию явную путаницу и скорее напоминает ту «странную» классификацию, которую дал жителям Бухары Ефремов-Кондырев.

Помимо деления на оседлых и кочевых, Ханыков отмечает деление узбеков на «роды». И здесь я также вижу явные противоречия, которые вносят в стройную картину элементы разрушения. Сначала он перечисляет, используя таблицу, все известные по письменным источникам «роды» — всего 97 (С. 58–63). В самой же Бухаре, по его мнению, живёт не 5, как у Ефремова-Кондырева, и не 97, а всего 28 «родов», в число которых он включает мангытов (они поставлены на первое место с пояснением, что из отделения Тук происходит правящая династия), хытай, наймян, кыпчак, сарай, кунград, туркмян, аралят, бузачи, дурмян, ябу, джид, джуют, бяташ, бягрин (ефремовский «барынь»), кырк, унг, унгачит, калмак (Ханыков, следовательно, включает калмыков в число узбеков — может быть, то же делал и Ефремов-Кондырев?), катаган, галячи, узой, чильджуют, киреит, гурлят, юйхун, уйгур, татар (С. 63–65). К этому исследователь добавляет, что последние тринадцать «родов» (начиная с кырк) отдельно не кочуют, а «...присоединяются к одним из выше названных родов, или живут оседло в городах самого Ханства...» (С. 65), т.е. как самостоятельные общности вообще не существуют.

Ханыков называет ещё несколько групп (чагатай, аймак, карлык, каучин, курамя), которые в письменных источниках не упоминаются. Отнести

---

[22] *Пославский И. Т.* Бухара. Описание города и ханства // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. XLVII. СПб., 1891. С. 66.

их к числу «главных отделений» узбеков он не решается, но предполагает, что они, скорее всего, являются отделениями вышеназванных «родов» (С. 65–66).

Эта часть рассказа, посвящённая «родам», в полной мере демонстрирует «точку зрения» русского исследователя. «Племена» и «роды» у Ханыкова существуют вне и помимо людей, реальное самосознание и самоназвание, самоотнесение к той или иной группе не имеют никакого значения в научном описании народонаселения. Этот вопрос вообще не обсуждается. Цель состоит в том, чтобы внести ясность в номенклатуру категорий и найти различия между ними, при том что все группы с неясными признаками не должны оставаться в проблемном поле, а присоединяются к уже вполне чётко сформированным категориям.

За пределами главы о народонаселении Ханыков, как и Ефремов-Кондырев, очень редко упоминает перечисленные выше «племена». Обычно он использует понятие «бухарцы», которым обозначает все группы жителей Бухары. Исключением являются рассуждения о сословиях, где Ханыков делит население на 1) привилегированную группу ходжей и «сеидов», 2) «имеющих род», к которым «относятся все узбеки», 3) безродных, к которым относятся «все Таджики, все переселившиеся Персияне», и 4) духовенство (С. 183–184). Узбеки упоминаются также, когда речь идёт о новейшей истории Бухары, где они противопоставляются сарбазам (т. е. постоянными войсками) под командой персиянина Наиба Абдуссамета (С. 232–237). Здесь автор, не осознавая этого, скорее, повторяет принципы классификации Ефремова-Кондырева, в которой узбеки имели в большей степени социально-классовый статус, нежели культурно-этнографический. Это, кстати, показывает, что различные эпохи в истории знания, о которых писал Фуко, могут пересекаться между собой и вполне мирно уживаться в одном тексте.

«Бухара. XIX — начало XX в.» О. А. Сухаревой: *новая эпоха*

В 1950–1970-х гг. серию книг о Бухаре издала этнограф О. А. Сухарева. Наиболее подробное описание народонаселения Бухары она изложила в книге «Бухара. XIX — начало XX в.» (опубликованной, как «Слова и вещи» Фуко, в 1966 г. — далее ссылки будут на эту книгу). Данный труд — результат собственных исследований автора в 1947, 1948, 1949, 1950 и 1956 годах[23]

[23] Добавлю, что О. А. Сухарева была уроженкой Средней Азии, где прожила большую часть жизни.

Почему из 1843 г. я сразу перескакиваю в 1966 г.? Я пропускаю всех, кто писал о населении Бухары после Ханыкова и до Сухаревой[24]. Я пропускаю, в частности, тот момент, когда основным признаком при описании «народов» становится язык: Ханыков *ещё* не ставил его на первое место, а Сухарева *уже* не ставит. Я пропускаю также тот момент, когда учёные стали более последовательно, чем Ханыков, использовать при классификации народов-племён таблицу, о чём так подробно писал в «Словах и вещах» Фуко. Для меня важнее показать существенные расхождения в осмыслении «национального вопроса» в Бухаре между Ханыковым и Сухаревой, безусловно, самыми яркими представителями классической и современной эпох.

Прежде всего обратим внимание на экспансию современной науки в историю. Фуко писал по этому поводу: «...Теперь историчность проникла в природу...»[25], т.е. переходы от одной клетки таблицы к другой, связи между категориями интерпретируются как исторические этапы и периоды. Напомню, что уже у Ефремова-Кондырева элементом классификации

---

[24] Одной из работ, которая могла бы стать объектом самостоятельного анализа, является труд «Материалы по районированию Средней Азии», в частности, 1-я книга — «Территория и население Бухары и Хорезма», первая часть которой посвящена Бухарскому эмирату (Ташкент, 1926). Это исследование — итог работы в 1924–1925 гг Комиссии по районированию Средней Азии, которую возглавлял статистик И. П. Магидович (см. главу 4). Перу последнего принадлежит глава «Население». «Материалы» — классический образец «классической эпохи», доведённый до совершенства метод изучения народонаселения Бухары, которым пользовался Ханыков. Книга делится на 5 глав: орографический очерк, гидрография и ирригация, климат, административное деление, население (глава о населении завершает исследование, поскольку оно предназначено для национального размежевания в регионе). Значительную часть издания составляют детальные таблицы. Магидович в своей главе (С. 145–250) даёт подробную, тщательно составленную по языковому принципу классификацию жителей, которая включает 3 группы: 1) тюркскую (узбеки, тукрмены, «казаки», т.е. казахи, и киргизы), 2) иранскую (таджики, персы, афганцы), 3) семитскую (арабы, евреи). Узбеки являются «преобладающей народностью», таджики — «второй по численности» (в том числе составляют 1/3 населения г Бухары). Каждый народ характеризуется в отдельной главке, где даётся историческая справка о нём, указывается территория расселения и подробно описываются все существующие внутри народа подразделения. Конечно, и в этой идеальной картине есть свои противоречия, которые нарушают стройную классическую логику: например, некоторые группы, которые Магидович относит к «узбекам», сами, по его же собственному замечанию, называют себя только племенным именем и даже противопоставляют себя узбекам (С. 180). Впрочем, Магидович признаётся, что готов «прибегнуть к топору» в «этих этнографических джунглях», чтобы «расчистить себе дорогу» (С. 184).

[25] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 301.

были ссылки на историю происхождения узбеков от ногайцев. У Ханыкова раздел о народонаселении начинался с краткого исторического экскурса. В последующих текстах исторический аргумент выдвигается на первый план и начинает занимать преобладающую часть в описании народов. При этом главная оппозиция с внешнего облика и нравственности переходит в вопрос о том, какой народ древнее, какой народ жил на данной территории раньше других. «Происхождение» из второстепенного признака превращается в основной инструмент анализа и построения классификации.

Ещё одна важная особенность современной эпохи — возникновение специального жанра историографии, т.е. анализа другой литературы, чужих мнений и их истории. Предшественники Сухаревой только иногда ссылались на предыдущие исследования, но чаще использовали их материалы без всякого упоминания источника. Не было научной традиции изучения и сравнения авторов. Сухарева же делает историографический раздел не просто составной частью описания народонаселения Бухары, но во многом переносит в него смысловые акценты (собственно, именно этот метод использую в данной статье и я сам).

В таком изменении структуры текста я вижу переосмысление роли автора по сравнению с предшествующими эпохами. Авторство «Странствований» вообще проблематично: кто является подлинным автором — Ефремов или Кондырев, где информация самого Ефремова, а где вставки из других книг — на все эти вопросы трудно, почти невозможно ответить. Отчасти то же характерно для книги Ханыкова: с одной стороны, он чётко определяет своё авторство в предисловии, а с другой — в самом описании Бухары явно не проводит различия между сведениями, почерпнутыми из других книг, и собственными данными, собранными во время своего пребывания в ханстве. Как писал Фуко: «...В классическом мышлении тот, для кого существует представление, тот, кто в нём себя представляет, признавая себя образом или отражением <...> — именно он всегда оказывается отсутствующим...»[26]. Историографический обзор в книге Сухаревой, несомненно, является уточнением и усложнением «я» автора, который стремится определить точные границы своей позиции, подчеркнуть все те нюансы, которые отделяют «я» Сухаревой (несмотря на безличную форму изложения материала от третьего лица) от других учёных, которые тоже становятся в её книге авторами в гораздо большей степени, чем они осознавали себя сами.

Показательно, как Сухарева характеризует работы Ефремова и Ханыкова. Она упоминает «Странствования Филиппа Ефремова», которые, по её мнению, дали едва ли не первую достаточно систематическую информацию о Бухаре. Называет «интересными» и «полными» для своего времени

---

[26] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 330.

сведения, содержащиеся в воспоминаниях Ефремова (С. 4). Тем не менее она тут же обозначает разницу между эпохами в изучении Бухары: «...Если раньше эти сведения поступали от людей случайных <...>, то с конца XVIII и начала XIX в. изучение Бухарии <...> сделалось предметом научного исследования. В изучение Бухары включились специалисты...» (С. 5). В разделе «Этническая характеристика бухарцев в литературе и источниках» Сухарева опять возвращается к данным Ефремова и характеризует их как недостаточные: «...Филипп Ефремов называет жителей Бухары принятым тогда термином "бухарцы" и не останавливается на их этнической принадлежности...» (С. 118). Таким образом, сведения «не-специалиста» Ефремова рассматриваются как недоразумение, неточность, незнание научных подходов (более подробную информацию из третьего издания «Странствований» Сухарева не комментировала, поскольку не была знакома с казанским вариантом книги).

Восторженно отзывается Сухарева о книге Ханыкова: «...Труд Ханыкова "Очерки Бухарского ханства" — безусловно наиболее ценный из всего, что касается изучения Бухары на основании личного знакомства с городом не только в первой половине XIX в., но и за весь дореволюционный период. Автору труда было всего 19 лет, но его обстоятельная монография, содержащая массу самого разнообразного, тщательно и в высшей степени добросовестно собранного материала, служит одним из самых полных и надёжных источников о Бухаре...» (С. 8). Правда, отмечает она, книга носит «печать своего времени», а «неудачные и очень поверхностные» попытки обрисовать национальный характер различных среднеазиатских народностей, «что было тогда в моде», устарели (С. 8, прим.19).

Эта часть критики, обращённая к Ханыкову, любопытна тем, что вводит в описание «народов» и обсуждение качеств «других» пока невидимую иерархию «прилично/неприлично». В классическую эпоху считалось абсолютно нормальным приписывать людям той или иной национальности отрицательные черты, давать негативные характеристики «народу» в целом. В современную эпоху обязательным становится политкорректное отношение к научной классификации, исключающее уничижительные оценки. «Сомнительная» часть описания наций (или этносов), которая говорит об их характере и внешнем виде, вытесняется из публичного «языка» в неофициальный, неприличный или обыденный «язык», в том числе в анекдоты, пословицы, а также оскорбительные клички и т.д. Что любопытно, в неофициальной сфере такого рода описания неожиданно вновь обретают привкус «истинности», «скрываемой» и одновременно востребованной обществом.

Продолжая свою критику Ханыкова, исследовательница отмечает, что он «основным населением» города считал таджиков, но не соглашается с таким определением и тут же делает вывод, что автор судил

об этнической принадлежности «исключительно по языку» (С. 120). Сухарева приписывает это утверждение Ханыкову, поскольку подобный аргумент ей нужен, чтобы подчеркнуть разницу между его подходом и своей собственной позицией, но сам Ханыков нигде не характеризовал свою классификацию именно таким образом.

«Бухара» имеет главы о топографии города, о семье и численности населения, об этническом составе и социальном составе. В структуре текста уже отсутствует отсылка к природе как началу или продолжению общества. Этнография покидает «природу» и ищет своё новое место в гуманитарных науках.

В главе «Этнический состав населения Бухары и пути его образования» (С. 113–181) Сухарева пытается построить свою классификацию народов и сразу же сталкивается с неразрешимыми противоречиями: границы между категориями рушатся, «видимые» признаки и «органическая структура» (по выражению Фуко), т.е. реально функционирующие общности, не совпадают между собой. «Возникает» множество групп, о «национальной» принадлежности которых нельзя сказать что-то определённое. Видимо, такой эффект имел в виду французский философ, когда писал: «...Между пространством организации и пространством номенклатуры обнаруживается теперь принципиальное несоответствие...»[27], в современную эпоху возникает иное пространство тождеств и различий, и «...это пространство, которое с самого начала даётся в виде дробности <...> изрезано линиями, которые то расходятся, то пересекают друг друга...»[28].

Свой рассказ о главных группах бухарского населения Сухарева называет «Основное таджикоязычное население города» и «Тюркоязычные группы в составе населения г Бухары». Уже в этих заголовках вместо привычных понятий «таджик» и «узбек» вводятся новые категории — «таджикоязычное население» и «тюркоязычные группы», тем самым формулируется проблема противоречия между языком и самоназванием (или самосознанием). Сухарева описывает эту проблему следующим образом: «...Несмотря на неясности в вопросе этногенеза бухарцев, в их языковой характеристике никаких сомнений нет. В городе поныне звучит таджикская речь...» (С. 123), но на «...прямой вопрос — таджики ли они — большинство бухарцев отвечает отрицательно, называя себя узбеками...» (С. 124).

В отличие от Ефремова-Кондырева и Ханыкова, которые искали для классификации «внешние» признаки — особенности антропологического облика и психологических качеств, а также языка — Сухарева главными считает самосознание и самоназвание, что подразумевает

---

[27] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 256.

[28] Там же. С. 297.

перемещение фокуса исследования с общих категорий на человека. Характерен в данной связи тот способ аргументации, который избирает Сухарева. Если у Ефремова-Кондырева и Ханыкова в описании народонаселения конкретные люди как таковые отсутствуют и заменяются некими манекенами, то Сухарева прямо цитирует живых людей, с которыми она общалась, иногда соблюдая их анонимность (дань безличной форме?), иногда указывая их имена и даже отдельные биографические сведения.

Введение такого нового уровня исследования, как индивидуальное самосознание, не упрощает классификацию, а только усложняет её. Возникает вопрос: как и когда человек декларирует свою национальность, является ли подобная декларация однозначной и убедительной? Сухарева не может предложить того основного критерия, который позволял бы определить «момент истины». Сначала она пишет, что «...для решения вопроса об этническом составе населения основное значение должны были бы иметь статистические материалы...», но сама же критически оценивает единственную к тому времени перепись 1926 г. (которая, кстати, до сих пор среди специалистов считается лучшей), поскольку полагает, что она «...проводилась впервые в истории Бухары. Многие тогда понимали термины "таджик", "узбек" как житель Таджикистана или Узбекистана...» (С. 122). Сухарева ссылается на подробные врачебные исследования в Бухаре в 1920-е гг., когда также выяснялась национальность горожан, но отмечает, что и они не внесли ясности в проблему: в одних кварталах жители называли себя «узбеками», в других — «таджиками», хотя население было, по словам участников опроса, «однородным»; встречались даже случаи, когда родные братья определяли свою национальность по-разному (С. 123).

Советская исследовательница особо подчёркивает, что «...не только при официальных опросах во время переписи, когда население из тех или иных соображений могло давать ответы намеренно неправильные, но и при собирании не официальных, а научных этнографических материалов, в условиях доброжелательного личного контакта и доверия к исследователю, таджикоязычное население Бухары также в подавляющем большинстве отнесло себя к узбекам...» (С. 124–125). Здесь любопытно разделение на «официальные опросы» и «доброжелательный личный контакт», подразумевающее не просто два разных способа сбора информации, но и два различных вида информации — «неправильную» и «правильную». Однако возникает вопрос: если сообщение переписчику, милиционеру или чиновнику «ложной» информации о своей национальности для конкретного человека функциональнее, чем та «правда», которую он «открывает» учёному, то не является ли в этом смысле «обман» реальнее «правды»? По сути дела, Сухарева видит в человеческом «я» множество разных «я», которые вступают между собой в конфликт за право быть «правильным», «настоящим», «подлинным».

Сухарева убеждена, что для получения «правильного» ответа необходима некая степень «искренности» в общении, которую невозможно измерить и исчислить. Отсюда вытекает противоречивая стратегия исследования. Она состоит в том, чтобы, оставаясь «чужим» (т. е. смотря на информатора со стороны), стать «своим», понять мотивы его поведения, проникнуть в его образ мыслей, т.е. отождествить себя с исследуемым человеком и найти то самое «подлинное» «я», которое в человеке «спрятано». Но не получается ли в результате так, что автор смешивает своё «я» с «я» того, о ком он пишет?

В неуверенной позиции Сухаревой есть и другое противоречие. Она, в отличие от своих предшественников, изучала не столько современное ей самосознание людей, сколько пыталась реконструировать на основании мнений и воспоминаний прежде всего пожилых людей то, что было в прошлом. Не случайно временной период книги заканчивается началом XX в., тогда как сама она проводила свои исследования 30–40 лет спустя. Но не являются ли рассказы о прошлом экстраполяцией сегодняшних представлений на вчерашний день, и не искажают ли они образ прошлого? Собственно, ответ на этот вопрос даёт сама же Сухарева: «...Впервые вопросы о национальности поставило перед жителями Бухары национальное размежевание [середины 1920-х гг. — *С. А.*]. До этого, как выразился один из старых бухарцев, "их никто не спрашивал, узбеки они или таджики"...» (С. 127).

Противоречивость сохраняется и в выводах учёного. Она пишет (точнее, повторяет общепринятое мнение), что узбекская и таджикская народности сформировались «в основных чертах» в IX–XI вв., а в конце XIX — начале XX в. начался процесс формирования узбекской и таджикской «буржуазных наций». При этом она же утверждает, что этническое самосознание у отдельных групп было ещё не развито, узбеки и таджики распадались «на значительно отличавшиеся друг от друга группы» (равнинные и горные, кочевые и оседлые), а между группами из разных народностей «существовала большая культурная близость». Исследовательница отмечает наличие двуязычия, общего и главного самоназвания «мусульманин», развитого сознания «близости людей по землячеству» («...население различных городов и прилегающих к ним районов вместо этнического самоназвания называло себя по месту жительства...»), наличие родоплеменных связей, которые «...были более сильно развиты, чем сознание этнической общности...» (С. 127). Ефремов-Кондырев и Ханыков писали о том же, но не делали из этого противоречия проблему и позволяли себе решительно определять самим, к какой категории ту или иную «сомнительную» группу следует причислить. У Сухаревой «узбеки» и «таджики» окончательно распадаются на множество групп с различной исторической судьбой, различным самосознанием и социальным статусом и т.д. Имена

«узбек» и «таджик» превращаются в символы, формально, по инерции скрепляющие эти группы.

В итоге своих теоретических блужданий Сухарева и вовсе приходит к неожиданному выводу: «...В результате многовековых смешений различных этнических компонентов <...> в Бухаре сложился определённый физический и культурный облик коренного населения...» (С. 139–140). По сути дела, она возвращается к классификации, которую давал Ефремов-Кондырев и следы которой можно увидеть у Ханыков, пытается найти выход из обнаруженных противоречий с помощью инкорпорации в свой текст логики предыдущих этапов развития науки, ныне существующей разве что в виде обыденного мировоззрения. Вполне в духе «Странствований» она рисует единый портрет жителей Бухары (словно не замечая уже существующей в современной этнологии изощрённой техники физико-антропологического измерения!): им свойственно «благообразие», «красота лица, тонкость черт», «хилость и изнеженность тела», «нездоровый бледный цвет лица» (С. 140–141). К этому она добавляет сделанную по «непосредственному впечатлению», а не научными методами, психологическую характеристику: «...Бухарцы выделялись своей культурностью, тонкостью и любезностью обращения, умением просто, небогато, но элегантно одеваться, с неподражаемым изяществом носить свои длинные и широкие халаты, изысканно сервировать дастархан и угощать гостей, поддерживать в чистоте и порядке свою одежду и жилища...» (С. 141). И заключает всё это загадочной фразой об особом «локальном типе бухарцев» (С. 142), которые, надо понимать, не являются ни узбеками, ни таджиками.

Выше я уже говорил о тех изменениях в описании наций, которые происходят в современную эпоху. Теперь назову ещё одно изменение «точки зрения», которое мне представляется исключительно принципиальным. Фуко писал, что классическое знание строило свои описания на форме, числе, диспозиции и величине. Это соответствует тому, что Ефремов-Кондырев и, в большей степени, Ханыков уделяли особое внимание внешнему виду, численности, социальному статусу при описании «народов» и «племён». В новую эпоху, согласно Фуко, возникает противоречие между «внешними» признаками и «внутренним» принципом, до которого «...можно добраться, лишь "препарируя", то есть материально уничтожая, яркую оболочку второстепенных органов...»[29]. Это противоречие у Сухаревой ясно выразилось в проблеме соотношения языка, как наиболее очевидного и легко измеряемого признака, и самосознания, в которое ещё нужно проникнуть, используя сложные техники исследования. Сухарева «увидела» (т. е. проблематизировала) то, что до неё не замечали, а именно

[29] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 293.

конфликт между самосознанием и внешними условиями существования, между самоощущением и «физиономией».

Фуко утверждал, что современная эпоха «изобрела» человека как проблему. Имея в виду все современные гуманитарные науки, он писал, что в них «...появляется человек в его двусмысленном положении познавательного объекта и познающего субъекта...»[30]. Не является исключением этнология, которая изменением своей «точки зрения» создаёт культурный феномен «этнического человека», человека с мятущейся этничностью[31]. Бывшая наука об этносах всё больше становится наукой об этничности, этнические конфликты из «природы» и с границ между этносами и «культурами» перемещаются внутрь человека, в его сознание и самосознание.

* * *

Как писал в своей монографии «Воображаемые сообщества» английский историк Бенедикт Андерсон, «националистический ряд» был создан «...ещё до появления националистов...»[32]. Между этими двумя явлениями в процессе нациеконструирования лежит долгий путь. Классическая эпоха вслед за созданием национальных категорий (что включает в себя процедуру их выявления, обсуждения и отбора) формирует национальные институты и национальные государства. Современная эпоха создаёт «этнического человека»: за каждым членом общества закрепляется принадлежность к категории, сначала с помощью переписи и текущей статистики, а потом с помощью паспортной системы и других механизмов персонализации этничности. Впрочем, вопрос о том, как представления превращаются в практики «наказания» и «дисциплины», — это уже особая тема:

Генеалогия среднеазиатских национализмов
Surveiller et Punir

[30] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 333–334.

[31] Фуко в «Словах и вещах» писал об этнологии как науке о «других культурах», «народах, лишённых своей истории» и называл её «антинаукой», поскольку она «разрушает» человека (Фуко М. Слова и вещи. С. 394–399). Это можно объяснить тем, что в 1960-е годы «антропологический» акцент этнологии был не очень заметен.

[32] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 202.

Глава четвертая

Проблема сартов[1] в русской историографии XIX – первой четверти XX в.

История формирования национализма — одна из самых популярных, если не сказать модных, тем в современном обществознании. Ежегодно в мире выходят в свет десятки специальных монографий и сборников, сотни, а то и тысячи, статей, в которых снова и снова ставится вопрос: что такое нация, как глубоко в историю уходят её корни, является ли национализм итогом тысячелетнего развития, либо он оказался востребован и оформился лишь в новейшее время? Все попытки дать простой и однозначный ответ на этот вопрос, несмотря на множество интересных и глубоких исследований, пока не привели к общему согласию среди специалистов.

Настоящая работа предлагает свой, далеко не всеми разделяемый, взгляд на историю формирования наций в Средней Азии. Цель её заключается не в том, чтобы решить все проблемы и осветить все стороны этого процесса, для чего было бы необходимо написать огромный труд. Задача представляется гораздо более скромной — показать возможности нового, непривычного для советской и российской историографии подхода к изучению среднеазиатских наций, ввести читателя в круг новых вопросов и проблем по этой теме.

Этнографические классификации в Российской империи: к постановке проблемы

Средняя Азия, несмотря на немалое количество посвящённых ей работ, до сих пор остаётся во многом terra incognita. По сути дела значительная часть информации по региону, которая могла бы охарактеризовать историю

[1] Некоторые части этого раздела в сокращённом виде были опубликованы в статье «Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX — начале XX века)» в сборнике «Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты» (М., 2004. С.38–101).

сложения местного населения и его отдельных частей, ещё не введена в научный оборот либо не проанализирована. Однако основная трудность изучения этнографического состава среднеазиатского населения заключается даже не столько в недостатке информации, сколько в методологической или теоретической предвзятости «взгляда» на историю формирования населения, заранее подразумевающем, во-первых, непременное, обязательное наличие этнических групп (этносов) и этнического самосознания как основных форм подразделения общества, во-вторых, довольно ограниченный набор самих этих этнических групп, число которых уже предопределено в идеологии и устройстве национальных государств современной Средней Азии.

Примеры найти несложно. Современные узбекские историки начинают свой капитальный труд «Туркестан в начале XX века» с такого пояснения: «...В начале XX столетия территория современного Узбекистана входила в состав трёх государственных образований <...> Наиболее крупным по территории и населению было Туркестанское генерал-губернаторство <...> Основную преобладающую часть более чем пятимиллионного населения края составляли узбеки, таджики, киргизы, казахи, туркмены и другие коренные народы...»[2]. Откуда такие сведения? Всероссийская перепись 1897 г., о которой я ещё скажу подробнее, приводит совсем другой список «коренных» народов Туркестана: самые многочисленные — киргиз-кайсаки, их около 1 млн. 900 тыс., потом сарты — около 970 тыс., узбеки — около 730 тыс., тюрки — около 400 тыс., таджики — около 350 тыс. туркмены — около 250 тыс., каракиргизы — около 200 тыс.[3]

Нетрудно предположить, что данные переписи были подвергнуты ревизии и переписыванию в соответствии с более поздними представлениями. Немецкий историк А. Каппелер в книге «Россия — многонациональная империя» пишет, что в Средней Азии «...родовая или региональная идентичность, религия и образ жизни (кочевой или оседлый) были важнее, чем этнические и языковые критерии <...>. Многозначны и подвержены изменениям были также отдельные этнонимы, так что обратная проекция

[2] Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000. С. 9, прим. 1.

[3] Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXXXIII. Самаркандская область. СПб., 1905. С. 48–49; Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXXXII. Закаспийская область. СПб., 1904. С. 54–55; Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г Т. LXXXV. Семиреченская область. СПб., 1905. С. 52–53; Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXXXVI. Сырдарьинская область. СПб., 1905. С. 56–57; Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXXXIX. Ферганская область. СПб., 1904. С. 60–61.

нынешних наименований народов может ввести в заблуждение...»[4]. Но в том же самом разделе его книги можно найти и другое утверждение — что последствием договорённостей между русскими и англичанами о сферах влияния в Средней Азии «...было то, что туркмены, таджики, узбеки и киргизы оказались в различных государствах, границы между которыми расчленили каждый из этих этносов...»[5]. Остаётся только гадать, что подразумевает Каппелер, говоря в последней цитате о таджиках, узбеках и пр., — реальные этнические сообщества, либо всё-таки «проекции нынешних наименований», и если последнее, то можно ли всерьёз говорить о «расчленённых» народах.

Большинство современных учёных, а вслед за ними и специалисты других жанров — журналисты, писатели, политологи, смотрят на историю региона как историю «узбеков», «таджиков», «кыргызов», являющихся «титульными народами» соответствующих государств Средней Азии и некоторого числа «нетитульных народов», имеющих «свои» национальные территории за пределами региона (уйгуры, евреи, арабы, калмыки и др.) или общепризнанных меньшинств (цыгане). Эти «этносы» рождаются, растут, вступают в какие-то отношения между собой, воюют, торгуют, господствуют, покоряются. Между тем, методологически более правильно было бы проводить исследование этнографического состава местного населения одновременно с изучением истории представлений об этом этнографическом составе. Когда и каким образом возникли нынешние национальные классификации, как и кем они обсуждались, как и почему менялся смысл тех этнических имён, которые сегодня кажутся такими привычными и понятными, — вот вопросы, без ответов на которые любые «этногенетические» рассуждения превращаются в ангажированные спекуляции.

Одним из наиболее важных источников по истории формирования населения Средней Азии могла бы стать местная письменная традиция. Однако она, к сожалению, за редким исключением[6], пока очень мало доступна невостоковедам. Тщательный анализ такого рода источника — дело будущего. Тем не менее из имеющихся данных следует, что до прихода русских в 1860–70-е гг. (в Бухарском эмирате эта ситуация сохранялась до 1920-х гг., т. е. ещё 50–60 лет) этническое самосознание не было известно населению региона. Повседневные стратегии поведения и интересы

---

[4] *Каппелер А.* Россия — многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 1996. С. 142.

[5] Там же. С. 145.

[6] Из последних работ см., например: *Бейсембиев Т.К.* «Та'рихи-и Шахрухи» как исторический источник. Алма-Ата, 1987; *фон Кюгельген А.* Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы: Дайк-Пресс, 2004.

людей, а значит и их идентичности, основывались на сословных («белая» и «чёрная кость»), религиозных (сунниты, шииты и исмаилиты, принадлежность к различным суфийским братствам), хозяйственно-культурных (оседлое, кочевое и полукочевое, горное), региональных (бухарцы, самаркандцы, ходжентцы, дарвазцы и др.), родственных, родо-племенных и прочих делениях — я перечислил в совершенно произвольном порядке. В каждом государственном образовании (ханстве, эмирате) и просто в каждом большой области (бекстве, шахстве) была своя собственная номенклатура и иерархия статусных позиций или категорий, на которые делилось население. Человек и группа людей, перемещаясь в другой культурно-исторический регион, расставались с прежними иерархиями и номенклатурами и легко принимали новые. Такая пластичность самосознания диктовалась жизненной необходимостью: в достаточно экстремальных условиях (скудность ресурсов для выживания, постоянные войны и миграции и т.д.) любой человек и любая группа должны были использовать механизмы, с помощью которых они могли искать более могущественных патронов, принимать их покровительство и находить, или менять, своё место в политических и военных союзах.

Первые опыты систематизированной классификации для жителей Средней Азии появились лишь с началом тесного дипломатического, а потом и военного общения местных государств с европейскими державами — Россией и Великобританией. С их помощью «Запад» сначала пытался понять логику поведения и развития «Востока», а потом объяснял себе, почему эти земли, населённые «нецивилизованными» народами и управляемые «деспотичными» властителями, обязаны ему подчиниться. В 1860–1880-е гг. территория между Сырдарьёй и Амударьёй перешла под полный контроль Российской империи[7] Средняя Азия окончательно превратилась в географическую и административную периферию одной из могучих европейских империй. Военное завоевание открыло дорогу «концептуальному завоеванию»: вслед за дипломатами, военными и чиновниками на азиатские окраины устремились статистики, этнографы, лингвисты и антропологи, главным оружием которых была технология производства классификаций, обоснования, обсуждения и отбора категорий именования местных жителей. Новые подданные, с точки зрения российской власти, должны были подвергнуться внимательному изучению и в зависимости от его результатов занять ту или иную символическую нишу в имперском пространстве и колониальной иерархии.

[7] Из трёх ханств — Кокандского, Бухарского и Хивинского — первое было ликвидировано и вошло в состав России, второе и третье стали российскими протекторатами с довольно ограниченной внутренней автономией.

Наиболее популярной была «племенная» классификация[8], которая соединяла в себе одновременно и языковой, и культурный, и расовый, и религиозный элементы. В ней сначала в зачаточном виде, а потом и всё более и более явственно проступал взгляд на население Средней Азии не как единое целое, а как совокупность национальных и преднациональных («этнических», как мы сегодня говорим) сообществ и групп. Русские учёные выбирали из местных самоназваний те, которые, по их мнению, обозначают какие-то реальные культурно-языковые единицы, и создавали из них единую для всего региона номенклатуру «народностей». Этот взгляд со временем становился доминирующим в имперском видении и определяющим для тех политических стратегий, которые выстраивались антиколониальными и реформаторскими «туземными» силами.

Тот факт, что западные европейские империи, к числу которых можно отнести и Российскую империю, искусственно привнесли понятие «нации» и «национальности» в свои азиатские колонии, давно уже является темой для исторических и этнографических штудий. Об этом писал, в частности, Б. Андерсон, который проследил переход от периода колониализма к современному национализму в книге «Воображаемые сообщества»[9]. Во втором издании этой книги, вышедшем в 1991 г. (первое издание появилось в 1983 г. и сразу стало знаменитым), Андерсон писал, имея в виду империи и антиимперские национализмы: «...государство, словно в зловещем пророческом сновидении, вообразило своих локальных противников ещё задолго до того, как они обрели своё историческое существование...»[10]. Анти-националистическое государство, какой была империя, само приложило усилия к созданию «грамматики национализмов», которая потом была использована колониальными элитами для борьбы с ним. Этот парадокс Андерсон объясняет тем, что у империи был «особый стиль представления своих владений», в основе которого лежала «тотализирующая классификационная разметка». «...Всё было разграниченным, определённым и, следовательно, исчислимым <...>, — утверждал

[8] В XIX в. по отношению к среднеазиатским народам чаще всего в литературе использовалось понятие «племя» в значении обособленной и неразвитой этнографической единицы. Синонимами к нему были слова «народность», «народ», «национальность». В начале XX в. понятие «национальность» постепенно стало вытеснять другие термины. Об употреблении некоторых из этих терминов см.: *Knight N.* Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia // Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices / Ed. by D. L. Hoffmann and Y. Kotsonis. London: St. Martin's Press. Inc., New York Macmillan Press Ltd, 2000.

[9] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001 (см.: *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso Press, 1983.

[10] Там же. С. 24.

британский историк, — Частное всегда выступало как временной представитель ряда, и обращаться с ним следовало соответственно. Поэтому колониальное государство вообразило китайский ряд раньше, чем китайца[11], а националистический ряд — ещё до появления националистов...»[12].

Инструментами такого имперского воображения, согласно Андерсону, были перепись населения, картография и музейное дело, которым он посвятил новую главу «Перепись, карта и музей» в своей переизданной книге. В ней есть, например, ссылка на исследования по поводу переписей в Малайзии, где «...образцы "категорий идентичностей" <...> показывают необыкновенно быстрый и с виду произвольный ряд изменений, в котором эти категории постоянно соединяются воедино, распадаются на части, заново комбинируются, смешиваются друг с другом и перегруппируются...»[13]. Автор отметил, что у колониальных чиновников была «...нетерпимость к множественным, политически "трансвеститным", неясным и изменчивым идентификациям <...>. Замысел переписи состоит в том, чтобы каждый в неё попал и имел в ней одно — и только одно — абсолютно ясное место. И никаких дробей...»[14]. Андерсон писал: «...По мере роста колониального государства и умножения числа его функций эта новая демографическая топография всё глубже социально и институционально укоренялась. Руководствуясь собственной воображаемой картой, государство организовывало новые образовательные, юридические, здравоохранительные, полицейские и иммиграционные бюрократии, и все они строились по принципу этно-расовых иерархий...»[15].

Истоки современных среднеазиатских наций и национализмов, таким образом, надо искать вовсе не в тысячелетней древности, а в сравнительной недавней, если верить Андерсону, истории. Их вообразила и дала им импульс к жизни Российская империя. Придерживаясь этой концепции, я попытаюсь показать в настоящей главе, каким образом благодаря России формировались национальные классификации и категоризации («грамматика национализмов») в Средней Азии. Речь пойдёт о русской историографии, тех сдвигах в представлениях российских учёных и чиновников, которые происходили в XIX — начале XX вв., а также об истории создания той этнографической номенклатуры, которая стала позднее основой для государственных экспериментов в сфере нациестроительства в начале 1920-х гг., о чём тоже будет сказано в настоящей работе.

---

[11] Андерсон приводит пример, когда чиновники голландской Ост-Индской компании использовали имя «chinezen» (китайцы) для обозначения культурно разнородного торгового класса в прибрежной полосе Юго-Восточной Азии (*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. С. 184–185)

[12] Там же. 202.

[13] Там же. С. 181.

[14] Там же. С. 183.

[15] Там же. С. 186–187.

Почему сарты?

В центре моего внимания находится так называемая проблема сартов. Почему именно сарты?

Причин несколько. Во-первых, этот термин в современной этнографической номенклатуре Средней Азии совершенно отсутствует, несмотря на то, что ещё сто тому назад им обозначалась значительная часть населения региона и, безусловно, существовало при всех сомнениях признание его — в том числе, по-видимому, и со стороны тех, кого сартами называли, — в качестве самоназвания. Слово «сарты» было в ходу у населения и у администрации на протяжении почти 60 лет, пока Туркестан был колонией России, но в течение нескольких раннесоветских лет — с 1917 по 1926 гг. — оно исчезло из словаря политиков, учёных и простых людей[16].

Большинство других названий из дореволюционного списка среднеазиатских народов сумели преодолеть разнообразные политические перипетии и социальные катаклизмы, что до сих пор создаёт и укрепляет некоторую иллюзию их естественности, укоренённости в истории региона. Термин же «сарт», отвергнутый и выброшенный из этнографической классификации, воспринимается как нечто искусственное и навязанное империей.

«Проблема сартов», таким образом, лучше других позволяет взглянуть на тему взаимоотношения Российской империи и её азиатской окраины с точки зрения того, как формировалось и функционировало колониальное знание, как это знание использовалось чиновниками для управления и какие метаморфозы это знание испытало в эпоху крушения империи.

Во-вторых, длившиеся десятки лет жаркие споры о содержании термина «сарт» дают самый широкий спектр интерпретаций и подходов. Анализ всех этих разных точек зрения позволит увидеть максимально объёмно те концептуальные поиски, сдвиги и одновременно застои, которые имели место в русском общественном сознании в XIX и начале XX вв.

В-третьих, «проблема сартов» представляет не только отвлечённо-теоретический интерес. В сегодняшней Средней Азии вокруг неё ведётся довольно ожесточённая борьба за историческое прошлое региона, за его культурные символы, за наследие, которые оставили после себя предшествующие поколения учёных, писателей, политических деятелей. Это и борьба между разными национальными элитами, каждая из которых стремится «приватизировать» и переписать историю в пользу своей нации. Это и борьба между постсоветскими идеологиями «независимости» и постимперской ностальгией. Это, наконец, борьба между большими

---

[16] Этнографы и сегодня фиксируют употребление термина «сарт» в среднеазиатском быту. Его используют и в качестве обозначения определённого слоя людей, и в качестве самоназвания. Но в целом это не очень массовое явление.

геополитическими проектами, которые хотят присвоить себе право интерпретировать прошлое Средней Азии.

«Сарты», наряду с другими темами, оказались в центре пересечений различных научных и политических интересов. Как когда-то в середине XIX в. или на рубеже XIX–XX вв., о чём я буду говорить в своей главе, вновь развернулась дискуссия о том, кто такие сарты[17]. Образовавшаяся таким образом, благодаря сартам, связь между прошлым и настоящим позволяет нам острее задуматься о том, как сегодня мы говорим о нации и национализме и какие уроки мы берём из истории[18].

Почему «проблема сартов»?

Как я уже отметил, в российской историографии не было единого понимания, кто такие сарты. Одни считали их отдельным народом, другие отрицали это. Третьи называли сартов иранским «племенем», четвёртые — «тюркским».

Подобная противоречивость была обусловлена неопределенностью самого самосознания и самообозначения того населения, которое являлось объектом научного описания, а также неясностью тех подходов и критериев, которые использовала российская (и европейская) этнография в XIX в.[19] Последнее обстоятельство имеет для истории обсуждения «про-

---

[17] Среди западных исследователей эту тему поднимают в своих работах I. Baldauf, J. Schoeberlein-Engel, A. Khalid, D. Brower, A. Haugen и другие. Среди тех, кто одним из первых обратился к сартам, был бывший советский историк Ю. Брегель, мигрировавший в США (см.: *Bregel Yu.* The Sarts in the Khanate of Khiva // Journal of Asian History. Vol. 12, № 2. 1978). Среди российских исследователей на эту тему подробно писала О. Бронникова (см.: *Бронникова О.М.* Сарты в этнической истории Средней Азии (к постановке проблемы) // Этносы и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса. М., 1993; *Бронникова О.М.* Проблемы этнического самосознания и межэтнические отношения населения Ферганской долины // Межнациональные отношения в условиях социальной нестабильности. СПб., 1994). См. также дискуссию в журналах «Этнографическое обозрение» (2005, № 1) и «Ab Imperio» (2005, № 4).

[18] Меньше всего я хотел бы быть понятым так, будто настоящее моё исследование — это призыв «отдать» сартов таджикам, «закрепить» их за узбеками или вернуть им самостоятельное существование. Такой вывод противоречил бы всей — совершенно аполитичной — логике главы, в которой я изучаю многозначность термина «сарт» и противоречивость суждений о нём.

[19] *Brower D.* Turkestan and the Fate of the Russian Empire. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003. P.51 (или *Brower D.* Islam and Ethnicity: Russian Colonial Policy in Turkestan // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / D. Brower and E. Lazzerini Eds. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P.128–129). Существует и ещё одна — довольно экзотическая — точка

блемы сартов» важное значение. В зависимости от того, какие признаки рассматривались научным сообществом в качестве главных для определения «народности», сарты могли оказаться «иранцами», «тюрками», самостоятельным народом, либо вовсе исчезнуть с этнографической карты Средней Азии. Между тем число и предпочтительный порядок такого рода этнографических признаков — особенно в эпоху, когда наука сама только делала первые шаги в обретении своего особого, «научного» метода, — были предметом споров и часто дилетантских упражнений[20].

Чтобы понять суть возникшей «проблемы сартов», надо вспомнить, что на роль главного национального признака в XIX в. претендовали по меньшей мере три характеристики — язык, внешний (антропологический) облик и образ жизни (включая обычаи, верования, психологию). Какое-то время считалось, что они должны находиться между собой в определённой устойчивой взаимосвязи и в совокупности определять лицо той или иной народности.

Первый опыт общения русских (и западных) исследователей со среднеазиатским населением, как поначалу казалось, подтверждал такой подход. Поездки дипломатических миссий в Бухару и Хиву в первой половине XIX в., расспросы бухарских и хивинских торговцев убеждали, что двумя крупнейшими народами Средней Азии являются узбеки и таджики[21]. Первые говорят на тюркском языке, имеют монголоидный вид и ведут кочевой образ жизни (или во всяком случае недавно его вели). Вторые говорят по-ирански, внешне похожи на европейцев, издревле занимаются земледелием и ремёслами. Всё это достаточно точно вписывалось в тогдашние представления об истории Среднего Востока, о древних персидских государствах, о переселении народов и монгольском завоевании.

Я не буду обсуждать здесь вопрос о том, как сформировалась первая этнографическая классификация, в центре которой находились узбеки и таджики. Это интересная и самостоятельная тема для анализа. Могу лишь указать на то, что учёные, которые создали эту классификацию, сами,

---

зрения, согласно которой российские политики и исследователи хорошо знали «этнонимы», которые позднее стали официальными названиями народов, но из-за «великодержавно-шовинистического отношения к нерусским народам» специально не хотели называть их подлинными именами (*Исхаков Ф.* Национальная политика царизма в Туркестане (1867–1917 гг.). Ташкент, 1997. С. 19, прим.1).

[20] *Слёзкин Ю.* Естествоиспытатели и нации: русские учёные XVIII века и проблема этнического многообразия // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. См. также: Куприянов П.С. Представления о народах у российских путешественников начала XIX в. // Этнографическое обозрение. 2004, № 2. Вопрос о «признаках» нации продолжает обсуждаться и в XX, и в начале XXI вв. и вряд ли когда-нибудь будет решён.

[21] См.: *Ханыков Н.В.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843; *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М., 1975.

безусловно, сильно упрощали реальность, втискивая противоречивые факты в уже готовую, удобную схему[22]. В их построениях была хорошо видна логика бинарных оппозиций, сводящей многообразие переходных и смешанных черт к двум противоположным этнографическим полюсам[23]. Собранные и вновь собираемые факты лишь подгонялись к этой модели, а её истинность, подкреплённая авторитетом известных востоковедов, никем не ставилась под сомнение.

Во второй половине XIX в. ситуация принципиально изменилась. В 1853 г. российские войска захватили Ак-мечеть (ныне Кзыл-Орда), северный форпост кокандских владений, в 1865 г. был взят штурмом Ташкент и образована Туркестанская область в составе Оренбургского генерал-губернаторства. В 1866 г. русские вошли в Ходжент, а в 1867 г. Туркестанская область была преобразована в Туркестанский край. В 1868 г. был захвачен Самарканд, в 1870 г. разгромлена бухарская армия, в 1873 г. нанесено поражение хивинскому хану, в 1875 г. завоёвана Ферганская долина. Если раньше Россия смотрела на регион издалека глазами путешественников и дипломатов, то теперь Россия оказалась в самой Средней Азии и увидела то, что со стороны выглядело несущественным и незаметным.

Очень быстро обнаружилось, что оппозиция между «узбеками» и «таджиками» за пределами Бухары «не работает», да и сами эти термины часто не очень популярны и имеют разное толкование. Выяснилось также, что этнографические признаки, которые так удачно соответствовали друг другу в схеме «узбеки / таджики», в действительности существуют в самых разнообразных комбинациях. Значительная часть населения Средней Азии, живущая в окрестностях Ташкента и в Фергане, говорит преимущественно на тюркском языке, но при этом не имеет ярко выраженной монголоидности и привержена исключительно осёдлому быту. Наиболее употребительное общее название для них — сарты[24].

---

[22] См. Главу 3.

[23] Я, разумеется, не утверждаю, что такая противоположность между узбеками и таджиками была полной выдумкой. Возможно, однако, что эта оппозиция более или менее отчётливо проявила себя именно в Бухаре на рубеже XVIII–XIX вв., когда местная элита разделилась на две «партии» — узбекских аристократов и бывших рабов из числа персов. Впрочем, это лишь гипотеза, на которой я не настаиваю.

[24] Слово «сарт» было знакомо русским исследователям ещё с XVIII в. Например, ещё в 1796 г. И.Г.Георги писал, что «...Жители обеих в Башкирии находящихся Бухарских волостей называются как сами, так и от тамошних приказных мест, Сартами; под словом же сим разуметь надобно караванами путешествующих купцов...» (*Георги И.Г* Описание обитающих, в Российском государстве, народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть 2. О народах татарского племени. СПб., 1796. С. 74).

Эти новые данные заставили исследователей пересмотреть прежние взгляды и задуматься, какие из названных признаков являются основными в формировании народа. Если образ жизни, обычаи, психология и внешний облик — то сартов нужно отнести к «иранским» народностям. Если язык — то их нужно включить в число «тюркских» племён. Если же все признаки считать равноценными, то сартов можно назвать отдельным народом со своей оригинальной, пусть и смешанной по происхождению, культурой. Именно так начиная с середины XIX в. выглядела «проблема сартов» и именно в этих концептуальных рамках данная тема дискутировалсь.

Сарты как административная единица

Прежде чем перейти непосредственно к научным спорам, я постараюсь кратко ответить на вопрос: выполнял ли термин «сарт» административную функцию в системе управления туркестанской колонией?

Вряд ли — и я говорил об этом выше — подлежит сомнению тот бесспорный факт, что имперское завоевание и имперское правление нуждалось в знании о покоряемых странах и народах. Военное подчинение происходило одновременно с «концептуальным». Знание могло быть систематизированным и хаотичным, научным и художественным, вербальным и зрительным, но в любом своём виде оно прямо или косвенно служило империи. В это знание входили и этнографические классификации, которые упорядочивали представления о местном населения, помещали его в какую-то заданную картину мира, объясняли, в чём особенности этого населения и как оно развивается.

Сказанное, тем не менее, не означает, что этнографические имена, которые присваивали местному населению русские учёные и чиновники, являлись исключительно орудием господства и что любые рассуждения о классификации среднеазиатских племён имели ту или иную корыстную цель. Не означает это также и того, что этнографические имена и классификации использовались (или умышленно не использовались) непосредственно в административном и правовом устройстве колоний[25].

---

[25] Напомню, ещё недавно советский историк З. Д. Кастельская писала: «...Искусственно раздробив Туркестан на уезды и области, они [«российские колонизаторы» — С. А.] объединили в них представителей различных народов и натравливали эти народы один на другой. Эта искусственная национальная раздробленность была выгодна царизму, так как препятствовала всякому самостоятельному национальному развитию...» (*Кастельская З. Д.* Из истории Туркестанского края (1865–1917). М., 1980. С. 33). Похожий взгляд на связь между властью и знанием можно увидеть в утверждении западного историка Д. Брауэра, который пишет о политике первого туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана: «...Этничность должна была стать служанкой его колониального правления...» (*Brower D.* Turkestan and the Fate of the Russian Empire. P.46).

С точки зрения общеимперской официальной и неофициальной классификации все «туземные» жители Средней Азии принадлежали к числу «инородцев», т.е. к людям «иного рода», к «чужим». Этого ярлыка было достаточно, чтобы описать то подчинённое место, которое они занимали в иерархии народов России, и те ограниченные права, которые они имели и на которые могли претендовать[26]. Смысл термина «инородцы» не был однозначным и постепенно менялся вместе с расширением империи и трансформацией имперской политики по отношению к своим окраинам. Но при этом с его помощью поддерживались более или менее стабильные и ясные административно-правовые границы между «своими» и «чужими».

Вместе с тем, политика империи в разных регионах нуждалась в том, чтобы различать внутри «инородцев» разные, в том числе этнографические, группы с разными особенностями. Эта потребность имела часто локальный и ведомственный характер.

В 1867 г. было принято временное Положение об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областей, согласно которому население вновь образованного Туркестанского края подразделялось на две части — сартов и киргизов[27]. Первые, как считалось, ведут оседлый образ жизни, вторые — кочевой. Для каждой части власть предусмотрела свою особую систему самоуправления (сельские общества у сартов, аулы и волости у киргизов), свой суд (суд казиев для сартов, суд биев для киргизов), у каждой была установлена своя система владения и пользования землёй, своя система налогообложения. Такое «этнографическое» устройство колонии имело вполне рациональное обоснование — управление оседлыми жителями и кочевниками должно было различаться в силу очевидной специфики их хозяйственного быта. Это деление на сартов и киргизов имело и ещё один важный аспект, помимо технологического. Разделяя две эти категории, русские чиновники полагали, что таким образом они формируют два отдельных культурных пространства, в одном из которых господствует ислам, в другом — неисламские обычаи. В первом стратегической целью империи было поддержание стабильности и воспитание лояльности, во втором — возможная в каком-то отдалённом будущем христианизация и ассимиляция[28].

---

[26] О термине «инородцы» см.: *Соколовский С.В.* Образы Других в российской науке, политике и праве. М., 2001. С. 41–82, 83–101; *Слокум Дж. У.* Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005.

[27] В своей работе я употребляю слово «киргиз» в том значении (или тех значениях), в котором оно употреблялось в русской и раннесоветской историографии в XVIII–XIX и начале XX вв. В случаях, где это будет необходимо, я буду пояснять, идёт ли речь о кочевниках вообще, современных «казахах» либо современных «кыргызах».

[28] Я не буду вдаваться в детали исламской политики в Российской империи. Это тема для отдельного исследования. Подробнее об этом см.: *Арапов Д.Ю.* Система

Очень быстро, однако, выяснилось, что сам по себе «этнографический признак», включающий в себя язык и антропологический вид, не всегда соответствует хозяйственным реалиям и религиозным предпочтениям. В частности, киргизы могли заниматься земледелием, тогда как закон обязывал облагать их «кибиточной податью», а не земледельческим налогом. Ничто не говорило и том, что киргизские подданные готовы легко отказаться от своей мусульманской веры.

В Положении об управлении Туркестанского края, которое было принято в 1886 г., слова «сарты» и «киргизы» были исключены из текста, а вместо них даны более общие определения — «оседлое туземное население» и «кочевое население». Деление на сартов и киргизов перестало быть официальным. Однако два этих термина прочно закрепились в бюрократическом словаре русских чиновников и вообще всех тех, кто особенно не желал вникать в тонкости этнографических различий у местного населения. Все, кто живёт осёдло, занимается земледелием и ремёслами, — сарты. Все, кто кочует, — киргизы. Такая простенькая схема более или менее точно схватывала основные черты среднеазиатского населения и соответствовала склонности учёных и чиновников рисовать картину окружающего мира при помощи бинарной модели[29].

Некоторая полуофициальность термина «сарт» привносила в него более или менее явный оттенок имперского пренебрежения к завоёванному и подчинённому населению. Литературный и зрительный образ «сарта» нередко ассоциировался в сознании обывателя империи с отсталостью, неразвитостью, «восточными» чертами характера и поведения, экзотикой. Эти стереотипы часто подкреплялись воспоминаниями чиновников, рассказами путешественников и даже претендующими на научность исследованиями. Но было бы неверно приписывать всякому употреблению самого слова «сарт» сознательное стремление унизить туркестанских жителей. Многие использовали это слово в нейтральном смысле и даже не отдавали себе отчёта, что оно указывает на превосходство какой-то одной группы

государственного регулирования ислама в российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004.

[29] Забегая немного вперёд скажу, что и в раннесоветское время похожая схема по-прежнему владела умами исследователей. Русский чиновник (бывший губернатор Самаркандской области) и учёный довольно прогрессивных взглядов Н. С. Лыкошин в 1920 г. эту бинарную оппозицию рассматривал с точки зрения пригодности к определённому виду военной службы: кочевники, по его мнению, годились в кавалерию, в команды разведчиков, в конную и полевую артиллерию, тогда как оседлое население, в том числе сарты, могли служить в подразделениях связи, в постоянных караулах и постах, в сапёрных частях (*Лыкошин Н. С.* Народности Туркестана как военный материал // Военная мысль. Кн.1. сентябрь 1920. С. 38–46).

населения над другой или как-то задевает носящего это имя[30] В научной дискуссии тем более преобладала совершенно бесстрастная манера использования термина «сарт» и солидные исследователи всячески старались реабилитировать вполне благородную его этимологию.

Сарты как таджики

Итак, обратимся теперь к научным дебатам. На Третьем международном конгрессе ориенталистов, который состоялся в 1876 г. в Санкт-Петербурге, одна из тем для обсуждения была сформулирована следующим образом: «...Насколько можно проследить в исторических памятниках народные имена Сарт и Таджик, и какие заключения можно вывести из показаний этих памятников относительно первоначального и последовательного значений сих имён?...»[31]. Поставленный востоковедами вопрос указывает на то направление, в котором наука первоначально пыталась решить «проблему сартов». В середине XIX в. среди большинства специалистов по Средней Азии имелось согласие, что сарты — это таджики или, по крайней мере, родственная им народность, поскольку те и другие были совершенно неразличимы внешне и вели один образ жизни[32]. Средневековые письменные источники также называли сартами ираноязычное неселение[33]. В то же самое время этот тезис не был полностью очевидным из-за тюркского

[30] В этой связи я опять забегу вперёд и напомню о любопытном эпизоде на заседании секретного IV совещания ЦК РКП(б) в 1923 г., где обсуждались дела национальных окраин. Л. Троцкий по привычке говорил о сартах, но его поправили, и он сделал такое заявление: «...В своей речи я по неведению употребил слово сарт, а не узбек, не зная, что слово сарт считается унижительным. Прошу исправить в протоколах. Троцкий...» (Тайны национальной политики ЦК РКП(б). Стенографический отчёт секретного IV совещания ЦК РКП(б), 1923 г. М., 1992. С. 17).

[31] Третий международный конгресс ориенталистов в Санкт-Петербурге // Известия Императорского Русского географического общества (далее ИРГО). Т.12. Вып.4. СПб., 1876. С.26.

[32] На Антропологической выставке, организованной в Москве в 1879 г., «сарты» как отдельная народность не были представлены. В фотографической коллекции, представленной и самаркандскими исследователями, и туркестанским генерал-губернатором К. П. фон Кауфманом, главными народностями были «таджики» и «узбеки» (Антропологическая выставка 1879 года. Т.3. Ч.1. Фотографический отдел. М., 1879. С.3). Среди манекенов на выставке «туркестанские племена» представляли фигуры «таджика (сарта), богатого купца» и «таджички (богатой сартянки)» (Антропологическая выставка 1879 года. Т.3. Ч.1. Отдел манекенов, бюстов и масок. М., 1879. С.3).

[33] См.: *Бабур-наме*. Записки Бабура. Пер. М. Салье. Ташкент, 1993. С. 30, 31. Первое издание «Бабур-наме» появилось на русском языке в 1857 г.

языка большинства современных сартов, поэтому приходилось обсуждать признаки, которые сближают сартов и таджиков.

На стороне тех, кто поддерживал эту точку зрения, были влиятельные европейские исследователи, сочинения которых были переведены на русский язык. Английский путешественник А. Борнс, который в 1830-е гг. побывал в Средней Азии, писал, что таджики и сарты — это одно и то же[34]. Известный учёный из Австро-Венгрии А. Вамбери, который посетил Бухару, переодевшись в мусульманина, также писал в своей книге: «...слово сарт можно основательно принять за турецкое название тадшика. Правда, узбеки иногда полагают разницу между сартом и тадшиком, разумея под тадшиками людей, только в недавнее время поселившихся между узбеками и вполне сохранивших своё иранское наречие, преимущественно бухарцев, а под сартами — уже давно осевших жителей, по большей части переменивших свой родной язык на турецкие, например, как мы видим это во всей Хиве и в северной части Коканда...»[35].

Проблему, которую заметил Вамбери, прекрасно осознавали и русские исследователи. В статье «Сарты, или таджики, главное оседлое население Туркестанской области» (1867) туркестанский военный чиновник Ю.Д. Южаков, имея в виду все среднеазиатские города, писал, что здесь живут «сарты, или таджики»[36]. При этом автор говорил о разногласиях в трактовке понятия «сарты» и определении их «племенной» принадлежности. Он привёл мнение, согласно которому сарты и таджики «...не одно и то же племя, а два отдельные племени... : те, кто говорит по-персидски, являются таджиками, а те, кто говорит «смесью тюркского и персидского», — сарты. Соглашаясь с этим наблюдением, Южаков, тем не менее, полагал, что оно не «не может служить основанием тому, что сарты и таджики не одно и то же племя»[37] Южаков ссылался на то, что сарты тоже в прошлом говорили по-персидски, кроме того они походят «друг на друга как по типу лица, так и по характеру и по образу жизни»[38].

Очевидно, что с точки зрения Южакова вопрос о том, на каком языке говорят сарты, не имел решающего значения. Вслед за Вамбери

[34] *Борнс А.* Путешествие в Бухару. Рассказ о плавании по Инду от моря до Лагора с подарками великобританского короля и отчёт о путешествии из Индии в Кабул, Татарию и Персию, предпринятом по предписанию высшего правительства Индии в 1831, 1832 и 1833 годах лейтенантом Ост-Индской компанейской службы Александром Борнсом, членом королевского общества. Л., 1849. Часть 3. С. 370.

[35] *Вамбери А.* Очерки Средней Азии. М., 1868. С. 322.

[36] *Южаков Ю.Д.* Сарты или таджики, главное оседлое население Туркестанской области // Отечественные записки. Книжка Вторая, № 13 (июль). СПб., 1867. С. 398.

[37] Там же. С. 399.

[38] Там же. С. 400.

он признавал, что их наречие тюркское, но не видел в этом основного признака для их характеристики. Гораздо более существенным был тот факт, что таджики и сарты ведут оседлый образ жизни и антропологически схожи между собой.

Русского исследователя больше языка волновал вопрос о том, какими психологическими чертами обладают сарты и как эти черты возникли. Южаков начал свою статью в «Отечественных записках» с такого вступления: «...Предание говорит, что сарты происходят от джугутов (евреев), персов и какого-то народа мог[39], который совсем исчез. Кто хоть немного знаком с сартами, тот уже готов поверить, что они действительно происходят от евреев. По страшной алчности к деньгам, по скряжеству, они превзойдут и евреев. По своим манерам, по тону разговора, по трусости, по мелочности интересов, и полному отсутствию политического такта — они совершенно евреи...»[40]. Такого рода негативные и произвольные характеристики сартов появлялись в русской литературе с завидным постоянством, создавая непривлекательный образ покорённого населения и тем самым ставя его в приниженное и опекаемое положение. Я бы обратил в данном случае внимание на сравнение сартов с евреями. Южакову, который писал о сартах как любитель, явно не хватало авторитетных научных средств для подтверждения своих наблюдений, поэтому задачу добиться убедительности он решил с помощью специфического приёма — перенесения стереотипов, каким может быть «племя», с одного, уже сложившегося образа (и такую роль выполняли «евреи») на другой, менее очевидный.

О сартах как о таджиках писал в середине XIX в. другой военный и одновременно учёный-любитель — А. П. Хорошхин. Он утверждал, например, что жители Ташкента «в большинстве своём таджики», которые «утратили свой природный язык»[41]. Как и Южаков, Хорошхин в качестве главного признака «племени» рассматривал не столько язык, сколько образ жизни (оседлый) и психологические характеристики. В специальной статье «Народы Средней Азии» (1874), не преследуя «никаких специально-учёных целей», он писал: ...Население Туркестанского края <...> разделяется на те две народности, которые мы находим теперь в Самарканде и его окрестностях, а именно: 1) на оседлую таджикскую <...>, 2) совершенно самостоятельную, полукочевую народность, узбекскую, которая, в свою очередь, также имела сильное влияние на таджиков, превратив часть их в сартов, оседлый народ таджикского происхождения, но говорящий

[39] Мог, или муг, — мифический народ, который населял Среднюю Азию до прихода арабов.

[40] *Южаков Ю. Д.* Сарты или таджики. С. 398–399.

[41] Сборник статей касающихся до Туркестанского края А. П. Хорошхина. СПб., 1876. С. 226.

узбекским языком...»[42]. Дальше в статье автор пытался отличить узбеков от таджиков, но при этом указывал на то, что в реальности эти отличия очень относительны и трудно различимы: «...чтобы правильно сортировать здешние народности, нужен крайне опытный глаз, а филологу, кроме того, ещё и тонкое ухо, потому что и узбек хорошо говорит по-таджикски, и таджик-горожанин или с ближайших горных склонов, в огромном большинстве, отлично знает узбекскую речь...»[43].

Другой автор, и опять туркестанский военный, — А. Д. Гребенкин — написал, используя самаркандско-зеравшанские материалы, два очерка с весьма характерным для того времени противопоставлением — «Таджики» и «Узбеки» (1872)[44]. Сартов Гребенкин однозначно включил в число таджиков: «...Таджики имеют в Заравшанском округе три названия: общее — "таджик", частное для выходцев из Мерва — "тад" и бранное "сарт"...»[45]. По его словам, сами узбеки говорят: «таджика мы называем таджиком, когда едим с ним, а сартом — когда браним его»[46].

Впрочем, рассказ Гребенкина при более внимательном прочтении выглядит довольно противоречивым. Он, например, говорил о таджиках, что они «могут быть отнесены к двум, весьма характерным группам»: «...В одной из них преобладает [!! — *С. А.*] кровь узбекская; в другой кровь остальных народностей Средней Азии. Кроме того, одна группа отличается от другой языком и местом жительства, т.е. первая группа живёт по преимуществу в деревнях и говорит преимущественно на узбекском

---

[42] *Хорошхин А.* Народы Средней Азии // Материалы для статистики Туркестанского края (далее МСТК). Вып. 3. СПб., 1874. С. 314.

[43] Там же. С. 320. Такого рода «аномалии» Хорошхин увидел, например, в некоторых кишлаках по северному склону Нуратинских гор, жители которых говорили по-таджикски, но называли себя узбеками (*Хорошхин А.* По северному склону Нуратинских гор (Из походного дневника) // Туркестанские ведомости (далее ТВ). 19 июня 1872, №24). Кстати говоря, практически все исследователи того времени замечали то, что реальное положение дел — соотношение языка, антропологического вида и самоназвания — не вполне соответствует принятым представлениям. Так, в 1876 г. Н. А. Маев при описании Гиссарского края и Кулябского бекства отметил, что в городах «...узбеки перемешались с таджиками так, что провести какую-либо разграничивающую черту между ними — положительно невозможно...» (*Маев Н.* Географический очерк Гиссарского края и Кулябского бекства // Известия ИРГО. Т. 12. Вып. 4. СПб., 1876. С. 358).

[44] *Гребенкин А. Д.* Узбеки. Таджики // Русский Туркестан. Сборник изданный по поводу политехнической выставки. Вып. 2. М., 1872. Очерки Гребенкина получили широкую известность и пользовались в 1870–1880-е гг. большим успехом. Они были использованы, например, в популярном издании: Среднеазиатские народы. Таджики // Природа и люди. СПб., ноябрь 1880; Среднеазиатские народы. Узбеки // Природа и люди. СПб., декабрь 1880.

[45] *Гребенкин А. Д.* Таджики... С. 1.

[46] Там же. С. 2.

языке, вторая же имеет местом жительства преимущественно города и говорит преимущественно на персидском наречии...»[47] Таджики с «преобладающей» узбекской «кровью» — это, по меньшей мере, сомнительные таджики. Да и узбеки, часть которых «приняла в себя кровь разных народов Средней Азии», не выглядели в описании автора однородной массой. «...Мы знаем примеры, — писал Гребенкин, — когда узбека скорее можно было бы принять за таджика, нежели за узбека...»[48].

Из общего ряда тех, кто объединял сартов с таджиками, выбивался, пожалуй, военный чиновник Л. Н. Соболев. В работе «Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе» (1874) он писал, что «...Узбек всегда остаётся узбеком, лишь в городах, в коих преобладает население таджиков, он несколько видоизменяется и превращается в сарта...»[49]. Эти слова можно понять так, что Соболев скорее признавал сартов за узбеков, нежели таджиков. Впрочем, при этом автор добавлял в примечании: «...Сарт не есть особое племя, как то пытались многие доказать. Сартом называется безразлично и узбек и таджик, живущие в городе и занимающиеся торговлею. Это род мещанства [!! — *С. А.*], сословие, но не племя...»[50].

Сарты как оседлые жители

Имя «сарт» своей неопределённостью путает исследователей — этой позиции придерживались многие представители российской науки. Они же указывали на то обстоятельство, что этим термином чаще характеризуются бытовые особенности оседлого населения в целом, нежели черты какого-то отдельного «племени»[51].

В 1869 г. в отчёте о своей работе в Зеравшанской долине учёный-натуралист А. П. Федченко писал: население региона «...по преимуществу

---

[47] *Гребенкин А. Д.* Таджики... С. 6.

[48] Там же. С. 54.

[49] *Соболев Л. Н.* Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе // Записки ИРГО по отделению статистики. Т.4. СПб., 1874. С. 298–299.

[50] Там же. С. 299, прим. 1.

[51] Из нашего поля зрения часто выпадает устная дискуссия по этому поводу, которая велась на заседаниях разного рода научных обществ и в столицах, и в самом Туркестане. Свидетельства этих обсуждений встречаются редко. Так, в 1870 г. на заседании Среднеазиатского учёного общества обсуждалась записка А. В. Буняковского о заселении Средней Азии. Там же возник спор о сартах. В архивах осталось свидетельство, что А. Л. Кун доказывал несостоятельность мнения о существовании народности «сарт». По его мнению, это нарицательное имя, означающее торгового человека (*Лунин Б. В.* Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность. Конец XIX – начало XX в. Ташкент, 1962. С. 75–76).

оседлое и состоит из двух элементов: племён тюркской расы и племён иранской расы <...>. Обращаюсь к главным элементам населения. Таджики, принадлежащие к иранской расе, составляют первобытных жителей страны и до сих пор ещё хорошо сохранили свой тип. Последнее нужно сказать особенно про жителей горных долин, так называемых горных таджиков <...>. Жители долин, напротив, смешались с позднее пришедшими сюда узбеками, народом тюркского племени, резко отличающимися от таджиков своим внешним типом. Узбеки покорили таджиков и сделались господствующею, по значению, частью населения, хотя и приняли от таджиков религию и образ жизни, передав им свой язык, в который, однако, вошло много иранских элементов...»[52]. Между двумя крайностями — иранским и тюркским типами — находится «масса метисов самых разнообразных степеней»[53]. По мнению Федченко, «...Слово “сарт”, которым русские называют сплошь всё здешнее население, не имеет у туземцев какого-либо политического, этнографического или антропологического значения, а служит только для означения жителей городских и вообще оседлых...»[54].

Схожую позицию отстаивал военный эксперт Генерального штаба Л. Ф. Костенко, который сам служил в Средней Азии. В 1871 г. в книге «Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности» он поделил «главнейшие отрасли народонаселения Турана» на две группы: «племена иранские» и «племена тюркские»[55]. К первым он отнёс таджиков («аборигенов края»), персидское происхождение которых заметно «...во 1-ых, в чертах лица, а во 2-х, в языке...», ко вторым — узбеков[56]

Костенко специально остановился на различиях между узбеками и таджиками, увязав эту тему с «сартовским вопросом». Он подчеркнул, что «...Несмотря на разнообразие племён, населяющих Среднюю Азию,

---

[52] *Федченко А. П.* Первый отчёт туркестанской учёной экспедиции // А. П. Федченко. Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 65.

[53] Там же. С. 66.

[54] Там же. С. 65–66. Явно не любил и избегал употребления термина «сарт» востоковед-тюрколог, будущий академик В. В. Радлов. Правда, своё отношение он нигде не прокомментировал. Лишь в очерке «Население Южной Сибири и Дзунгарии» (издан на немецком языке в 1883 г.) Радлов в числе «татар» Русского Туркестана упомянул сартов, которые по своему типу «...сильно отличаются от остального тюркского населения Средней Азии и внешне очень похожи на персоязычных таджиков...» и есть «...не что иное, как тюркизированные персидские аборигены Турана...» (*Радлов В. В.* Из Сибири. М., 1989. С. 102). Эта констатация вряд ли могла вызвать возражения, но и не проясняла вопроса о том, куда, в какую графу этнографической классификации, следует поместить сартов.

[55] *Костенко Л. Ф.* Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1871. С. 45–46.

[56] Там же. С. 46, 47–51.

различие их более всего обусловливается образом жизни; в этом отношении разделение туземцев на оседлых и кочевников для нас наиболее важно, чем разделение на племена...»[57] Костенко говорил о смешении тюрок и иранцев, «...при этом смешении тип и язык остались наиболее заметными чертами, могущими служить руководною нитью при распознавании племён. Что же касается до образа жизни и характера, то эти данные настолько общи всему оседлому населению Средней Азии, что сбивали с толку и продолжают сбивать и до сих пор всех наблюдателей туркестанских племён...»[58]. Именно последнее обстоятельство, по мнению автора, приводит к тому, что «некоторые русские наблюдатели» ошибочно приписывают жителям Ташкента и всех городов правее реки Сырдарьи — которых называют «сартами» — «иранское происхождение», имея в виду схожесть их образа жизни с таджиками Самарканда и Бухары. Сам Костенко пришёл к выводу, что слово «сарт» не является местным наименованием таджиков[59].

Костенко был убеждён, что «сарт» — это название горожан и торговцев, в противоположность кочевнику и даже земледельцу. Он ссылался на самоназвания самого населения: в Ходженте «...спрошенный вами обыватель о том, кто он: сарт или таджик? ответит, что он и сарт (по роду жизни), и таджик (по происхождению)...»[60]. При этом севернее от Сырдарьи, например, в Ташкенте, местное население отрицает, что они таджики, и даже не всегда соглашается с названием «сарт», «...а определит себя просто ташкенлык (т. е. ташкентцем)...»[61]. Правда, в Ташкенте также могут знать персидский язык, так как ему обучают в школе и «...большинство узбеков, и вообще не таджиков, выучиваются по персидски и, следовательно, могут понимать таджиков...»[62]. К этому автор добавил: «...Вообще следует сказать, что различие между разными оседлыми племенами Средней Азии является менее резким, нежели между оседлыми и кочевыми племенами. Вот почему между городскими таджиками и узбеками гораздо более общего, чем между узбеками оседлыми и кочевыми...»[63].

Позднее, в 1880 г., Костенко пытался классифицировать местное население, комбинируя антропологический и языковой признаки. В книге «Туркестанский край» он писал, что в Средней Азии существует две расы — «кавказская (белая)» и «монгольская (жёлтая)». Первая делится на две ветви: «арийская (индо-арийская)», включая таджиков, и «семитическая». Вторая делится на «алтайскую (тюрко-татарскую)» и «монголь-

[57] *Костенко Л. Ф.* Средняя Азия. С. 54.
[58] Там же. С. 78.
[59] Там же. С. 79.
[60] Там же. С. 79.
[61] Там же. С. 79–80.
[62] Там же. С. 80.
[63] Там же. С. 80.

скую» ветви[64]. Кроме народов, принадлежащих к этим расам, Костенко назвал «помеси разных народностей», к которым относятся, в частности, сарты. О сартах он писал, что «...Племени сартов нет <...>. Сартами называются: 1) таджики <...>; 2) осевшие узбеки, татары, киргизы и разные народности, происшедшие от взаимного их смешения <...>; 3) таранчи...» («...таранчи — это суть сарты, населяющие оседлые пункты Кульджинского края...»)[65] При этом быт и психологию Костенко описывал только применительно к киргизам и сартам, т.е. кочевым и оседлым группам, как бы объединяя в них с точки зрения образа жизни все многочисленные «племена»[66].

В целом в 1870–1880-х гг. для исследования и обсуждения «проблемы сартов» была характерна некоторая непоследовательность и противоречивость формулировок. Многие авторы колебались между разными точками зрения и не решались давать окончательную оценку. Эту черту особенно ярко демонстрирует очерк о среднеазиатских народах в популярной серии Э. Реклю «Земля и люди. Всеобщая география» (1883)[67] Хотя это был компилятивный труд, влияние такого рода сочинений на формирование у широкого круга читателей представлений о Средней Азии было гораздо более существенным, чем воздействие оригинальных исследований, доступных только узкому кругу специалистов. Поэтому остановимся на этом очерке чуть подробнее[68].

Реклю подразделял местное население на две расы — «туранскую» и «арийскую». К первой он отнёс «нацию узбеков», подчеркнув, что «...имя узбеков, как господствующего класса, естественно, составляло предмет честолюбия для всякого и потому национальность их увеличивалась большой частью людей смешанной крови...», прежде всего за счёт «иранского элемента»[69]. Особенно автор подчёркивал отличие узбеков от «иранцев» (таджиков): узбеки более «просты» и «честны», это наиболее «искренний и страстный элемент» в Средней Азии; «...с первого взгляда легко отличить изящного и грациозного таджика от мешковатого, неуклюжего узбека...»[70].

---

[64] *Костенко Л.Ф.* Туркестанский край. Опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа. Т.1. СПб., 1880. С. 352.

[65] Там же. С. 352.

[66] Там же. С. 338–351, 352–375.

[67] *Реклю Э.* Земля и люди. Всеобщая география. Т.6. Азиатская Россия и средне-азиатские ханства. СПб., 1883. С. 327–346.

[68] Точку зрения Реклю, наравне с мнениями известных исследователей, принимал во внимание Н.П. Остроумов (см. также: Туркестан. Составили офицеры старшего курса Николаевской академии Генерального штаба по лекциям адъюнкт-профессора М. Литвинова в 1882–1883 г. СПб., 1883. С. 15–16).

[69] *Реклю Э.* Земля и люди. С. 341.

[70] Там же. С. 345.

О сартах Реклю писал, что они «...составляют смешанную рассу, как и узбеки, но иранский элемент в них преобладает...», впрочем, это имя часто «...употребляется для обозначения не особой национальности, а класса, отличающегося родом занятий и правами...»[71]. Сартами могут называть всё «гражданское население» Туркестана, включая таджиков, узбеков и киргизов, «покинувших бродячую жизнь», и даже цыган-мазанг (оседлых — в отличие от кочевых цыган-люли), а также «курам» (курама), т.е. «людей всякого рода и племени», поселившихся в пригородных деревнях и вокруг большого города. Сарты, как полагал Реклю, увеличиваются в числе быстрее, чем другие народности, и «...этот народ или класс, несомненно, имеет будущее...»[72]. Причём автор усматривал прежде всего «всё большее и большее» сближение сартов с узбеками, а не таджиками и «во многих местах» слияние их «в одну нацию»[73].

Реклю, таким образом, демонстрировал подчёркнуто двойственную позицию: сарты у него были то «классом», то отдельным «народом», то он писал, что «иранский элемент» в них преобладает, то утверждал, что они сближаются с узбеками. Окончательное решение было оставлено на будущее.

Наливкин против Миддендорфа

Точка зрения о родстве сартов с таджиками принималась не всеми исследователями единодушно. Среди специалистов появились те, кто оспаривал этот вывод. Споры по данному вопросу приобрели довольно ожесточённый характер.

Приехавший в 1877 г в Фергану академик А. Ф. фон Миддендорф писал в книге «Очерки Ферганской долины» (1882) о «двух противоположных человеческих типах» — «иранском» и «монгольском» — и о преобладании «помесей разнообразнейшего рода»[74]. Он говорил, что термины «таджик» и «сарт» употребляет «как равнозначущие»: «...земледельцы преимущественно называются таджиками, а городские жители, главнейше занимающиеся другими промыслами <...>, носят название сартов. Но так как горожанин считается знатнее крестьянина, так как занятия не строго различаются, деревня и город переходят друг в друга, то нередко сам таджик, говоря с европейцем, зовёт себя сартом...»[75]. Поскольку, как наблюдал Миддендорф, слово «сарт» становилось всё более распространённым как обозначения городского и сельского населения Ферганы, название

[71] *Реклю Э.* Земля и люди. С. 343.
[72] Там же. С. 344.
[73] Там же. С. 343.
[74] *Миддендорф А. Ф.* Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 368.
[75] Там же. С. 395.

«таджик» делалось «исключительным этнографическим синонимом "туркестанского иранца"», т.е. горных иранцев[76].

Этнографический раздел книги Миддендорфа был написан в форме дискуссии с книгой французско-венгерского учёного Уйфальви (Ужфальви), который посетил Фергану годом раньше и издал свои исследования на французском языке.

В серии «Французская научная экспедиция в Россию, в Сибирь и в Туркестан» Уйфальви опубликовал, в частности, «Антропологический атлас народов Ферганы» (1879 г.), в котором перечислил 11 местных народов (peuple)[77] Одним из них являются сарты. По мнению Уйфальви, они «...являются узбеками, ставшими иранцами по своему типу, но сохранившими свой язык и смешавшиеся с аборигенами; иногда это также аборигены-иранцы, которые смешались с завоевателями и приняли их язык...»; в свою очередь, говоря об узбеках, автор подчеркнул, что те превращаются в сартов[78]. В книге «Кухистан, Фергана и Кульджа» (1878 г.) Уйфальви добавил, что «...В Туркестане всех оседлых и городских жителей, за исключением таджиков, называют сартами, без различия происхождения...»; «...Термин сарты не является, таким образом, этническим термином. Однако в Фергане слово сарты представляет расу смешанного происхождения...», которая «...обнаруживает некоторые характерные особенности...»; узбеки мало чем «физически» отличаются от сартов (но характер «более честный и более свободолюбивый») — Уйфальви полагает, что, когда русская власть установится, «все узбеки Ферганы превратятся в сартов»[79]. Другими словами, французско-венгерский специалист ближе всех к сартам поставил узбеков, а не таджиков.

Миддендорф категорически не согласился с мнением Уйфальви о том, что сарты и таджики — разные народы, говорят на разных языках и отличаются внешне. Миддендорф признал, что «турецкий язык» уже «сделался господствующим»[80]. Но язык, как видно из его рассуждений, не является

[76] Там же. С. 395.

[77] Таджики, сарты, узбеки, каракалпаки, кипчаки, кашгарцы, турук (турк), курама, каракиргизы, цыгане-люли и мазанг, евреи.

[78] *De Ujfalvy de Mezö-Kövesd Ch. E.* Expedition scientifique française en Russie, en Siberie et dans le Turkestan. [Vol.4.] Atlas antropologique des peoples du Ferghanah. Paris, 1879. P.7–10.

[79] *De Ujfalvy de Mezö-Kövesd Ch. E.* Expedition scientifique française en Russie, en Siberie et dans le Turkestan. [Vol.1.] Le Kohistan, le Ferghanah et Kouldja avec un appendice sur la Kashgarie. Paris, 1878. P.60–71.

[80] *Миддендорф А. Ф.* Очерки Ферганской долины. С. 403–404. В 1881 г. другой исследователь, Д. Л. Иванов, рецензируя разделы книги упомянутого выше Уйфальви, посвящённые Фергане, и пересказывая его слова о том, что сарт говорит только по-тюркски и ничего не понимает по-персидски, писал: «...Трудно найти

признаком, определяющим народность. Миддендорф подчёркивал прежде всего антропологическое сходство двух этих групп и близость их образов жизни. С его точки зрения, таджики — это «исходный иранский тип» они не являются «смешанным народом»[81] (особенно разновидность таджиков — гальча (горные таджики) — «чистейший тип древне-иранских аборигенов»[82]). Что касается сартов, то «в этнографическом смысле» это «помесь (большею частью близко подходящая к таджикскому типу) монгольской крови, в особенности же крови узбекской...»[83]. Миддендорф отметил, что словом «сарт» называют и просто «оседлого жителя» (в том числе осевшего узбека или киргиза — «без смешения рас!»), а поэтому «...Сарт — название неудачное, могущее легко повести к недоразумениям, а потому его следовало бы вычеркнуть из этнографического словаря...»[84].

Об узбеках Миддендорф писал как о «смешанном народе», но отрицал существование «узбеков с таджикским типом», хотя признавал, что узбеки смешивались с иранцами и становились сартами («...Можно ли среди сартов отличить узбекского сарта от киргизского — это надлежит решить будущим исследованиям. Кипчакские сарты, которых я видел <...>,

---

такого сарта, который безукоризненно не говорил бы по-таджикски. Торговля и промышленные сношения сартов обязывают их знать оба языка, а смешанный состав городского населения помогает этому отлично. Помогает ещё и то, что таджик неохотно изучает тюркское наречие и многие из них не умеют говорить иначе, как по-своему, т.е. персидским наречием...» (*Иванов Д.* Библиографические заметки... // Туркестансике ведомости (далее ТВ). 17 марта 1881, №11).

[81] *Миддендорф А.Ф.* Очерки Ферганской долины. С. 398.

[82] Там же. С. 397. Особенно занимали Миддендорфа, вслед за Уйфальви, сообщения о «белокурых» гальча, в чём тогдашние учёные видели признаки «арийства» (Там же. С. 397–398). О значении «арийских теорий» в исследованиях западных и российских востоковедов XIX в. см.: *Ларюэль М.* Умозрительная Центральная Азия: поиски прародины арийцев в России и на Западе // Вестник Евразии. 2003, №4 (23).

[83] *Миддендорф А.Ф.* Очерки Ферганской долины. С. 409. В 1891 г. появилась работа В.И. Кушелевского «Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области» (*Кушелевский В.И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Т. 2. Новый Маргелан, 1891. С. 120). Он не мог обойти своим вниманием сартов, которых он назвал «интересной народностью». Его вывод был следующий: «...Собственно говоря, современные сарты не составляют отдельной расы, это не что иное, как дериват народностей арийских и тюрко-монгольских. Одни антропологические и этнологические признаки говорят за принадлежность сартов к иранскому племени, другие же — к тюркскому, хотя, бесспорно, арийские элементы преобладают над тюркскими...» (Там же. С. 149). Назвав сартов «смешанным, но определённым типом», Кушелевский заметил, что теперь сартами именуются «вообще оседлые жители», в том числе потомки китайцев (Там же. С. 152–153).

[84] Там же. С. 409.

не представляли ничего особенного...», т.е. у них преобладал тот же иранский тип[85]). По его мнению, «...узбеки, киргиз-кайсаки, кара-киргизы и кипчаки словно слились в одно целое, из которого невозможно выделить составных частей...», а различение их имеет теперь только «историко-политическое значение»[86]. В конце своего этнографического очерка Миддендорф с похвалой упомянул «здравый взгляд дилетанта», противопоставив ему «мельком проносящегося этнографа» (Уйфальви?), и призвал организовать специальную экспедицию в Фергану, включив в неё лингвиста и биолога-этнографа.

Этнографические штудии именитого эксперта из Санкт-Петербурга вызвали критику со стороны местного молодого исследователя В.П. Наливкина, который к тому времени успел хорошо ознакомиться с местными реалиями благодаря длительному проживанию в Фергане непосредственно среди «туземного» населения[87] Его удивили, в частности, слова академика об «узбеках киргизского происхождения». В специальной рецензии, изданной в 1883 г. в газете «Туркестанские ведомости», Наливкин возразил, что это всё равно что «славяне польского происхождения»: «...Большая часть населения большей же части существующих городов и селений Ферганы состоит не из таджиков, как, по-видимому, думает г. Миддендорф, а из сартов-узбеков, которые суть не иранцы, как полагает г. Миддендорф, а тоже "узбеки киргизского", т.е. мингского, найманского, багышского, каракалпакского и др. "происхождения", осевшие, частью смешавшиеся с аборигенами-таджиками...»[88]. Эту мысль Наливкин повторил несколько раз («...Автор опять-таки забывает, что киргизы, кипчаки, ногаи и другие суть узбекские роды...»), критикуя Миддендорфа за равнозначное употребление терминов «сарт» и «таджик» и повторяя, что сами жители Ферганы, за редким исключением, называют себя узбеками[89] В той же рецензии Наливкин заметил, что «...под именем сарты туземцы разумеют всех вообще исконных и издавна осевших земледельцев и промышленников...», а «...представления автора о том, что такое таджик и что такое сарт, совершенно неясны и крайне сбивчивы...»[90].

---

[85] *Миддендорф А. Ф.* Очерки Ферганской долины. С. 409.

[86] Там же. С. 408.

[87] Подробнее о биографии Наливкина см.: *Лунин Б. В.* Владимир Петрович Наливкин // Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. Ташкент, 1974; *Лукашова Н. В.* П. Наливкин: еще одна замечательная жизнь // Вестник Евразии. 1999, № 1–2 (6–7).

[88] *Наливкин В.* По поводу книги А. Ф. Миддендорфа // ТВ. 20 сентября 1883, № 37

[89] *Наливкин В.* По поводу книги А. Ф. Миддендорфа // ТВ. 27 сентября 1883, № 38.

[90] Там же.

Как видно, Наливкин отрицал родство между сартами и таджиками и предпочёл записать сартов — по крайней мере в Ферганской долине — в число узбеков.

Эту точку зрения Наливкин отстаивал и в своих последующих работах. В его монографии «Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы» (1886) говорилось, что «...В рассовом или племенном отношении оседлое население Ферганы, носящее общее название сартов, состоит из узбеков (или тюрков) и таджиков...», вся разница между которыми «только в одном языке», тогда как «религия, образ жизни, привычки и обычаи» совпадают[91]. При этом он указывал: «...В пределах Ферганы в численном отношении сарты-узбеки [потомки осевших кочевников. — *С.А.*] значительно преобладают над таджиками...»[92].

Ту же классификацию Наливкин повторил в книге «Краткая история Кокандского ханства» (1886): сарты, т.е. «оседлое население», подразделяются на сартов-узбеков («тюркского племени») и сартов-таджиков («иранского племени»), к оседлому населению он отнёс также цыган, индусов и евреев[93]. Узбеки, по мнению автора, делятся на «три бытовых типа» — кочевников (киргизы), полукочевников (кипчаки, каракалпаки) и оседлых (сарты)[94]. В этой книге Наливкин предположил, что сарты — это одно из узбекских племён, которое осело раньше всех, после чего данное имя распространилось на всех оседающих узбеков, а потом и на всё оседлое население (узбеков и таджиков)[95]. Надо сказать, что это предположение было встречено весьма скептически другими востоковедами.

Работы Наливкина, одного из лучших знатоков истории и этнографии Средней Азии, были серьёзной попыткой создать новую этнографическую классификацию среднеазиатского населения, комбинируя признаки «образ жизни» и «язык». Однако признать её непротиворечивой нельзя. Автор смешивал разные термины и не пояснял, как они соотносятся друг с другом. Ставя фактически знак равенства между сартами и узбеками, Наливкин в то же время упоминал сартов-таджиков и не спешил отказываться от названия «сарт». Он также расширительно толковал термин «узбек».

---

[91] *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 15–16.

[92] Там же. С. 15.

[93] *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 3.

[94] Там же. С. 19.

[95] Там же. С. 32–33. Во второй половине XIX в. существовала ещё одна, довольно экзотическая, версия происхождения имени «сарты»: в 1872 г. в статье на немецком языке «Русский Туркестан» известный российский востоковед П. И. Лерх предположил, что оно восходит к греческому названию реки Сырдарьи — Яксарт — и обозначало не какое-то племя, а оседлое население среднего и нижнего течения этой реки (точка зрения Лерха подробно изложена в работах Н. П. Остроумова и А. Шишова).

Сводя их происхождение к кочевым монголам, Наливкин относил к узбекам и «казаков» (т. е. казахов), и «каракалпаков», и «кыргызов», и «найманов», и «багыш»[96]. К узбекам он отнёс и племя «тюрк», у которых, как сам же заметил, нет монгольских корней. Наливкин не видел в этом большой проблемы — «...тип народности вырабатывается под влиянием географических и бытовых условий...» — и добавлял, что эта разница не больше, чем разница между северными и южными русскими[97]. В этой детали обнаружилась одна особенность рассуждений Наливкина, отличавшая его от многих других исследователей, — отсутствие ссылок на антропологические измерения, которым он предпочитал указание на язык и собственное мнение «туземцев». Последнее обстоятельство сыграло определённую роль в дальнейшей судьбе этого замечательного исследователя, о чём я скажу позже.

Сарты как отдельный народ?

Неудовлетворённость точкой зрения о родстве сартов с таджиками породила ещё одно направление в дискуссии об этой группе среднеазиатского населения. Некоторые специалисты всё чаще называли сартов самостоятельной народностью смешанного происхождения. Поначалу эта была почти неосознанная фигура речи, которую исследователи не всегда чётко артикулировали и аргументировали.

П. И. Пашино, на которого была возложена «обязанность» (по поручению Русского географического общества) изучить вопрос о «происхождении сартов», в своих путевых заметках «Туркестанский край в 1866 году» (1868) писал: «...Тип сарта и характер его с первого знакомства говорят за его арийское происхождение. Конечно, можно встретить в Туркестанской области много личностей, именующих себя сартами и носящих самый несомненный отпечаток монгольского происхождения. Но такое обстоятельство не должно противоречить моему доводу о происхождении сартов...»[98]. Появление у сартов монгольских черт Пашино объяснял их браками с татарскими, киргизскими (т. е. казахскими и кыргызскими) и кипчакскими девушками. Сами же сарты, как предположил автор, являются потомками персидских переселенцев времён Чингисхана, «...Что сарты персидского происхождения, в этом отчасти убеждает нас то, что многие из них знают персидский язык...»[99].

[96] Забавно уже то, что найманы и племя багыш считаются подразделениями кыргызов, но Наливкин называет их наравне с кыргызами.

[97] Там же. С. 12.

[98] Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки П. И. Пашино. СПб., 1868. С. 167.

[99] Там же. С. 167 Бухарские сарты говорят по-персидски, а кокандские — на «джагатайском» (чагатайском) «наречии тюркского языка».

Вместе с тем Пашино не был согласен полностью отождествлять сартов с таджиками. Заочно дискутируя со своими оппонентами, он писал: некоторые исследователи «...смешивают сартов с таджиками и говорят, что сарт и таджик — одно и то же. Действительно, между таджиками и сартами есть много общего, так как оба эти народа арийского происхождения...»[100], но таджики Туркестанской области — это «кровные персы», бывшие рабы, которых сюда недавно переселили, тогда как «персидское» происхождение сартов — «предположение гадательное». В качестве дополнительного аргумента автор ссылался на самосознание: сарт «очень оскорбился бы, если бы его назвали таджиком», поскольку считает таджика рабом и «в душе» шиитом, т. е. почти неверным[101]. Поэтому Пашино был «скорее согласен» признать сартов «за особый народ арийского происхождения», чем смешивать их с таджиками.

В 1872 г. в работе «О пространстве и населении Туркестанского края» А. В. Буняковский по поводу сартов писал: «...Сартовская народность, образовавшаяся из помеси тюрков и узбеков с таджиками, в вышеупомянутых уездах сформировалась в отдельную народность и уже заметно отличается по типу и характеру от тех и других...»[102]. При этом Буняковский указал, что узбеки называют сартами жителей городов, принадлежащих «одинаково к таджикской и узбекской расе». Он отметил также, что идёт процесс слияния таджиков «с узбеками и другими тюркскими племенами» и этот процесс представляет «много фазисов слияния»[103]

Очень противоречивую картину нарисовал М. А. Терентьев. В труде «Статистические очерки Среднеазиатской России» (1874) он выделил две «народности» — таджиков («аборигенов») и киргизов, или узбеков («завоевателей»)[104]. Терентьев писал, что «...Из слияния этих двух народов явился новый тип — сарты. По многочисленности их, по развитию, а главное, по силе и характерности сложившегося типа на сартов нельзя смотреть иначе, как на особую народность...»[105]. При этом автор утверждал, что «...Сарты ближе к таджикам и в некоторых местностях ничем от них не отличаются и даже называют себя безразлично то тем, то другим именем...»[106]. В то же время, по мнению Терентьева, в Сырдарьинской области сарты «...причисляют себя к одному с киргизами тюркскому пле-

[100] Туркестанский край. С. 168–169.

[101] Там же. С. 169.

[102] *Буняковский А. В.* О пространстве и населении Туркестанского края // МСТК. Вып.1. СПб., 1872. С. 128.

[103] Там же. С. 129.

[104] *Терентьев М. А.* Статистические очерки Среднеазиатской России // Записки ИРГО по отделению статистики. Т. 4. СПб., 1874. С. 72.

[105] Там же. С. 72.

[106] Там же. С. 73.

мени...» (хотя сами киргизы от такого «родства» отказываются, несмотря на общий язык)[107].

Упомяну в этом ряду ещё одного исследователя — Д.И. Эварницкого. В статье «К вопросу о народности и значении слова сарт» (1892), поблуждав, как он сам выразился, в «лабиринте мнений», Эварницкий сделал такой вывод: «...Относительно национальности сартов нужно сказать, что это народ несомненно иранского происхождения, хотя и с примесью, и то сравнительно более позднего времени, тюрко-монгольского элемента <...> это истинный сын арийского племени <...> язык сартов тюркский, но отличающийся от узбекского и киргизского...» [108].

«Сарты» Остроумова

Краткое и очень невнятно сформулированное обоснование в пользу самостоятельности сартов как народности развил и превратил во влиятельную, если не сказать ведущую, концепцию Н.П. Остроумов[109].

В 1884 г. Остроумов опубликовал серию статей в «Туркестанских ведомостях» под названием «Значение слова "сарт"». Отмечая противоречивость различных мнений о сартах, он писал: «...вопрос этот настолько специален и сложен, что обстоятельное разрешение его требовало бы совместного труда этнолога, филолога и историка...». Автор провёл тщательный анализ имеющейся к тому времени литературы по теме и посчитал твёрдо установленными следующие факты: 1) сарты — это древнее название; 2) в «этимологическом отношении» этот термин означает вообще «оседлого жителя Туркестана, в отличие от кочевников»; 3) в «этнографическом отношении» «сарты представляют смешанный, но определённый тип», чертой которого является тюркский язык; 4) сартов нельзя путать с таджиками («коренными иранцами», которые говорят на персидском языке); 5) «...Как тип смешанный, сарты и в характере своём имеют резкие и противоречивые черты, на что должны обратить внимание будущие этнографы края...»; 6) ничего ругательного в слове «сарт» нет (хотя кочевники используют его с пренебрежительным оттенком). Закончил свои рассуждения Остро-

---

[107] *Терентьев М.А.* Статистические очерки Среднеазиатской России... С. 76.

[108] *Эварницкий Д.И.* К вопросу о народности и значении слова сарт // ТВ. 3 ноября 1892, № 44. См. также: *Эварницкий Д.И.* Путеводитель по Средней Азии от Баку до Ташкента в археологическом и историческом отношениях. Ташкент, 1893. С. 128.

[109] Закончив Казанскую духовную академию, с 1877 г. Н.П. Остроумов жил в Туркестане, был инспектором народных училищ, директором учительской семинарии, директором мужской классической гимназии, с 1883 г. был редактором «Туркестанской туземной газеты». См. о нём подробнее: *Лунин Б.В.* Николай Петрович Остроумов // Историография общественных наук в Узбекистане.

умов так: «...Несомненно, что сарты отличаются как от персов, так и от тюрко-монголов <...>. Задача современного этнографа Средней Азии по отношению к сартам в том и должна состоять, по нашему мнению, чтобы точно определить их физические особенности и объяснить противоречивые черты их характера...»[110].

В рассуждениях Остроумова обращают на себя внимание несколько тезисов. Во-первых, он отделяет этимологию слова «сарт» от собственно этнографической характеристики группы, которая этим именем называется. Сартом могут называть любого оседлого жителя, признаёт исследователь, но это не отменяет того факта, что существует население с определёнными чертами образа жизни, со своим языком и психологическим портретом, и у этого населения только одно общее имя — сарты. Смотря в будущее, утверждал Остроумов, и даже подталкивая с помощью «просвещения» эту неоформленную массу к осознанию себя единым целым, вполне можно рассчитывать, что она превратится в полноценный народ. Таким несколько демагогичным способом автор дал ответ тем, кто не видел в термине «сарт» нужды и предлагал исключить его из этнографического словаря. Замечу, к слову, что это была логика национальных проектов в 1920-е гг., о чём я скажу дальше, и в этом смысле Остроумова можно назвать одним из прямых создателей среднеазиатских национализмов.

Во-вторых, исследовантель настойчиво стремится подчеркнуть то обстоятельство, что сарты — народ смешанного происхождения, т.е. не иранцы и не тюрки. Больше не надо спорить о том, являются ли сарты на самом деле таджиками, или их надо отнести к одному из подразделений тюркской общности. Признаки — тюркский язык и оседлый образ жизни — не противостоят друг другу, а взаимодействуют и образуют новый народ, не таджиков и не узбеков. Нельзя также не заметить, что у этого, на первый взгляд, сугубо этнографического утверждения существовал более широкий — политический — контекст. Ещё в середине XIX в. преподаватель Казанской духовной академии и очень влиятельный консервативный мыслитель Н. И. Ильминский сформулировал точку зрения, согласно которой формирование широкой исламско-татарской общности представляет серьёзное препятствие на пути к интеграции или даже ассимиляции нерусского населения Поволжья в общерусскую народность[111]. К этому добавились страхи перед появлением в Российской империи «внутреннего врага», поддерживающего одного из основных внешних соперников России — Османскую империю. В числе способов противодействия формированию исламско-татарской общности Ильминский рассматривал

[110] *Остроумов Н.* Значение названия «сарт» // ТВ. 17 июля 1884 (№28); 24 июля 1884 (№29); 31 июля 1884 (№30); 7 августа 1884 (№31).

[111] См.: *Миллер А.* Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // Ab Imperio. 2003, №3.

поддержку разного рода локальных идентичностей, акцентирование их нетюркских и неисламских элементов. Возможно, Остроумов, будучи учеником и единомышленником Ильминского, придерживался примерно той же позиции в Туркестане[112].

В 1890 г. Остроумов опубликовал 1-й выпуск книги «Сарты», которая детализировала идеи, высказанные в статье 1884 г.[113] Эта книга выдержала ещё два издания — в 1896 и 1908 гг., что подтверждает не только интерес к ней со стороны читающей публики, но и очень большое влияние, которое имела позиция Остроумова в Туркестане.

В книге Остроумов писал: «...сартами называются оседлые туземцы преимущественно Сыр-Дарьинской и частию Ферганской областей и Аму-Дарьинского отдела. Правда, оседлые туземцы обыкновенно называют себя по месту жительства <...>, но когда туземца спрашивают: кто он — киргиз или сарт? то сарт отвечает, что он — сарт, а не казак <...> равным образом Сыр-Дарьинские сарты отличают себя и от таджиков, оседлых туземцев Самаркандской области и некоторых местностей Ферганской...»[114]. Автор подчеркивал смешанный характер этой группы: «...туземные жители городов нынешней Сыр-Дарьинской и частью Ферганской областей, а также Кашгарии и Хивы представляют собой тип смешанный, тюрко-иранский, каким и являются нынешние сарты, говорящие по-тюркски и в то же время, по своему телосложению и характеру, напоминающие иранское племя...»[115]. Он настаивал, что «...сартов не должно смешивать с таджиками, как представителями иранского племени...»[116].

---

[112] См.: *Geraci R.P.* Window to the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. P.158–194. Свои выводы Р. Джераси повторил в статье: Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX в. // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 271–306. В этой статье американский учёный обращается также к книге Н. П. Остроумова «Сарты», которую почему-то ставит «особняком» по отношению к трудам других русских учёных, и объясняет его точку зрения на существование особого народа сартов «стремлением русских выделить наиболее урбанизированные, буржуазные и религиозно настроенные элементы в Туркестане в особую этническую группу», с тем чтобы «приуменьшить впечатление о силе ислама в этом регионе и, возможно, в действительности ослабить влияние этого слоя на массы» (Там же. С. 297). Мне представляется, что у автора книги «Сарты» помимо «антиисламских» были ещё «антитюркские» мотивы.

[113] *Остроумов Н.П.* Сарты: Этнографические материалы. Вып.1. Ташкент, 1890. 2-й и 3-й выпуски книги, вышедшие в свет к 1895 г., были посвящены сказкам, пословицам и загадкам сартов.

[114] Там же. С. 1.

[115] Там же. С. 9.

[116] Там же. С. 32.

Остроумов задавал вопрос себе и читателю: «...можно ли современный тип сарта считать типом в этнографическом смысле? Если да, то о названии спорить бесполезно...»[117]. И сам отвечал на него подробным описанием особенностей культуры сартов, стремясь доказать, что они имеют общее «физическое строение, умственные способности и характер»[118]. Самостоятельный этнографический тип налицо. Как его назвать? Сарты — других имён у этого «типа» нет.

Слабым звеном в построениях Остроумова был язык сартов. С точки зрения господствовавших в конце XIX в. представлений, язык был главным или одним из главных признаков народности. Можно было сколько угодно искать особенности племени во внешнем облике и психологии, но если наречие, на котором сарты говорят, неотличимо от языка других тюркских племён, тех же узбеков, то закрадывается законное сомнение, отдельный ли народ сарты. Остроумову, который не был филологом, приходилось искать доказательства существования отдельного «сартовского» языка. В 1907 г. он опубликовал статью, в которой со ссылкой на авторитет британского филолога Макса Мюллера и его сравнительных исследований «арийства» доказывал самостоятельность языка сартов и его отличие от других тюркских языков[119] Тем не менее проблема оставалась нерешённой.

Лапин против Бартольда

Самый известный пример спора по поводу сартов между учёным-экспертом из Центра и местным чиновником — дискуссия между востоковедом, будущим академиком В. В. Бартольдом и переводчиком при самаркандском губернаторе, казахом по происхождению Сер-Али (Шерали) Лапиным.

Чем знаменателен их спор? Во-первых, это наиболее известное столкновение двух точек зрения на сартов, которое впервые публично выявило болевые точки и методологические неясности «проблемы сартов». Во-вторых, впервые в дискуссии о сартах появилась прямая речь самих «туземцев». Правда, от имени среднеазиатских «туземцев» говорил русский чиновник, пусть и «киргизского» происхождения[120], но, тем не менее, он представлял себя как «другую» сторону в споре. До этого «голос» местных жителей

[117] *Остроумов Н. П.* Сарты... С. 33.

[118] Там же. С. 35–59.

[119] *Остроумов Н П.* К вопросу о преподавании сартовского языка на местных курсах // ТВ. 1907, 18 марта (№ 41), 21 марта (№ 43), 27 марта (№ 46), 28 марта (№ 47), 30 марта (№ 48).

[120] О биографии Лапина (1868–1919) пока известно не очень много. Он был родом из Ак-Мечети (Перовск, ныне Кзыл-Орда), получил юридическое образование в Санкт-Петербурге и в начале 1900-х гг работал частным поверенным (адвокатом), принимал активное участие в политической жизни региона (см.:

не был слышен, их мнением никто не интересовался, а сами они не высказывали интереса к «проблеме сартов».

Дискуссия началась со статьи Лапина «Сарты и их язык» в газете «Оренбургский листок», где он написал, что «нет ни сартов как народа, ни сартовского языка», «сарты» — это обидная кличка таджиков и узбеков, данная им «киргизами». Этот последний тезис и возмутил российского востоковеда.

В статье «О преподавании туземных наречий в Самарканде» в газете «Окраина» (1894) Бартольд, в 1893–1894 гг. путешествовавший по Средней Азии, отреагировал на точку зрения Лапина в довольно резкой форме: «...Мы можем только удивляться, как г-н Лапин решается говорить с таким апломбом о вещах, о которых, по-видимому, не имеет ни малейшего понятия...»[121]. Бартольд отверг версию о киргизском происхождении слова «сарт» и предложил свою версию о древних — чуть ли не санскритских — его корнях, при этом указав, что «...Каково бы ни было происхождение слова сарт, нельзя не согласиться с мнением Н. П. Остроумова, что исключить его из нашего этнографического словаря нет никаких оснований. Этимология слова "немец" известна каждому, и всё-таки мы употребляем его как этнографический термин. Подобно этому и слово "сарт", хотя бы оно первоначально не имело этнографического значения, теперь употребляется для обозначения народа, представляющего как по типу, так и по языку особую этнографическую единицу...»[122].

Последние слова были выпадом не только против Лапина, но и против уже устоявшейся среди русских учёных традиции — ещё со времён Гребенкина и Костенко — давать пренебрежительную оценку термину «сарт».

Лапин ответил Бартольду статьёй «О значении и происхождении слова "сарт" (По поводу заметки г. В. Бартольда)», опубликованной в том же году в «Туркестанских ведомостях»[123]. Он писал: «...Над разрешением сартского вопроса (если так можно выразиться) трудились многие лица, но, к сожалению, он и доныне не может считаться решённым... Лапин признавал, что в результате смешения узбеков и таджиков образовалась своеобразная «узбекско-таджикская помесь», «у которой не осталось почти ничего национального, кроме родного узбекского языка». Слово «сарт» «...на языках киргиз и первобытных узбеков приняло более широкое применение, обозначая

Азретбергенова Э.Ж. Сералы Лапин: жизнь, общественная деятельность и творческое наследие. АКД. Алматы, 2004 (на казахском яз.)).

[121] *Бартольд В.В.* О преподавании туземных наречий в Самарканде // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 304.

[122] Там же. С. 305.

[123] *Лапин С.-А.* О значении и происхождении слова «сарт» (По поводу заметки г. В. Бартольда) // ТВ. 22 мая (3 июня) 1894, № 36; 29 мая (10 июня) 1894, № 38; 2 (14) июня 1894, № 39.

собою понятие как о таджиках, так и об осевших узбеках и других тюркских народностях (кипчаках, мангытах и пр.), принявших таджикскую культуру, т.е. о всём оседлом населении, в каком смысле оно употребляется и доныне <...> слово "сарт" никогда не употреблялось и не употребляется туземцами в смысле названия особой народности...». Самаркандский переводчик продолжал настаивать на том, что название «сарт» дали оседлому населению кочевники и означало оно оскорбительное «сары-ит» (жёлтая собака)[124].

Лапин писал, что «узбекско-таджикская помесь не присвоила себе особого имени» и называет себя сартами, «новые сарты» попадают в затруднительное положение при ответе на просьбу «назвать себя по происхождению» и выходят из него тем, что называют себя сартами, тем самым отличая себя от таджиков и узбеков. Именно этим автор объяснял появление мнения Остроумова о том, что «сарт» есть название особой народности. Лапин подчёркивал, что в народном языке «сартами» называют всё оседлое население Туркестана (включая таджиков и узбекско-таджикскую помесь), а в Бухаре и Самарканде таджики не употребляют слова «сарт» для самоназвания, но сартами считают себя (а узбекско-таджикскую помесь зовут узбеками). Лапин присоединился к мнению Миддендорфа, что слово «сарт» неудачно и его надо вычеркнуть из «этнографического словаря»: «...не было и нет у нас особой народности сартов, как равно нет особого сартского языка <...>. Если уже необходимо для науки назвать узбекско-таджикскую помесь особым именем, отличающим её от других народностей (что, пожалуй, и справедливо), то следует установить для этого какое-либо другое название: "чала-узбек", "чала-таджик" ["чала" означает "неполноценный, ненастоящий". — *С.А.*] или что-нибудь в этом роде, а слово "сарт" всего менее пригодно для этой цели...».

Свою мысль Лапин завершил неожиданным образом: «...Я говорю, что это нужно, пожалуй, для науки, как условный знак, а сама эта помесь во вновь выдуманном названии вовсе не нуждается...». Что в данном случае имел в виду Лапин, говоря о том, что «узбекско-таджикская помесь» не нуждается в «выдуманном названии»? Отсутствие у местного населения потребности в национальном самосознании? Или — этого Лапин не мог сказать открыто — существование общетюркской идентичности, которая должна была стать основой единства всех среднеазиатских «племён»?

В статье Лапина впервые был чётко и ясно сформулирован совершенно новый тезис: язык сартов автор предложил называть «новоузбек-

---

[124] Напомню в этой связи ещё раз, что в силу своего казахского происхождения Лапин принадлежал скорее к числу тех, кто мог оскорбить словом «сарты», а не тех, кто мог бы быть им оскорбленным. Впрочем, Лапина его соплеменники тоже могли удостоить прозвища «сарт» — за измену кочевым традициям.

ским»[125]. Примерно о том же писал Наливкин, но его точка зрения о родстве сартов и узбеков имела несколько иную аргументацию и ограничивалась только Ферганой. Лапин же, по сути дела, провозгласил, хотя и с оговорками, идею переименовать сартов в узбеков, сделав акцент на языке как главном признаке этой общности. И хотя первая реакция русских исследователей на это предложение была отрицательной, идея близости сартов и узбеков благодаря Лапину оказалась предметом осмысления и обсуждения. Её восприняли, в частности, «туземные» интеллектуалы, для которых язык — письменный и театральный — стал главной чертой самоидентификации и главным способом распространения своих убеждений. Точка зрения Лапина, обнародованная в правительственной туркестанской газете, приобрела статус легитимной концепции, к которой теперь можно было апеллировать.

Бартольд незамедлительно опубликовал в «Туркестанских ведомостях» статью «Вместо ответа г-ну Лапину» (1894), в которой взял обратно свои слова из предыдущей статьи об «абсолютном невежестве» оппонента[126], в целом сменил тон и уже не оспаривал наблюдений Лапина о современных сартах. Бартольд лишь изложил свою концепцию этимологии слова «сарт», которая выглядела намного более научной и реалистичной по сравнению с позицией Лапина.

В 1895 г. Бартольд выступил в «Туркестанских ведомостях» с отдельной статьёй «Ещё о слове "сарт"», в которой уже не спорил с Лапиным, а уточнял свою позицию по поводу проблемы «сартов». Он вновь попытался проследить эволюцию слова «сарт». В частности, Бартольд писал, что первоначально монголы и тюрки называли сартами оседлое население (в основном таджиков), потом «...Под влиянием завоевателей [узбеки XVI в. — *С.А.*] сами горожане-туземцы стали называть себя сартами; но племенное различие между тюрками и таджиками так велико, что представители обоих народов не могли называть себя одним и тем же именем. Так как большинство оседлого населения теперь говорило по-тюркски, то сартами стали называться только горожане-тюрки, в противоположность не только кочевникам, но и таджикам <...>. Таким образом, установилась разница между терминами "сарт" и "таджик", которые некогда были синонимами...»[127] В примечании к этой фразе он писал: «... Установилось ли различие между сартами и таджиками только при русском владычестве или ещё при узбеках, мы не знаем; первое кажется нам очень

[125] В середине 1890-х гг. Лапин издал в Самарканде «Краткий русско-узбекский словарь», который выдержал позднее два переиздания. Термин «узбекский» был вызовом официальному названию «сартовский язык», которое употреблялось большинством русских учёных и чиновников.

[126] *Бартольд В.В.* Вместо ответа г-ну Лапину // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. С. 308.

[127] *Бартольд В.В.* Ещё о слове «сарт» // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. С. 313.

невероятным, но прямых свидетельств в пользу второго мы не имеем...»[128]. Здесь же — в подстрочнике — Бартольд отметил: «...мы не имеем основания отказываться от употребления слова сарт в качестве этнографического названия...»[129].

О том, что Бартольд всё-таки внимательно отнёсся к замечаниям Лапина, говорит опубликованная им в 1898 г. рецензия на книгу Н. А. Аристова. Повторив свой тезис, что ныне «отуреченные таджики известны под именем сартов», Бартольд продолжил: «...В настоящее время слово сарт даже в официальной статистике не имеет определённого, всеми признанного значения и сарты часто смешиваются с узбеками...»[130]; «...Так как основным признаком народа является язык, то, как нам кажется, точное разграничение сартов и узбеков возможно только путём точного определения тех признаков, по которым наречение сартов отличается от узбекского...»[131]. Мы видим, что здесь востоковед уже по крайней мере задумывается о близости сартов и узбеков — что в его споре с Лапиным не было заметно.

В силу своего академического статуса и глубоких знаний о регионе Бартольд был, несомненно, одной из наиболее мощных, влиятельных фигур в дискуссиях об этнографической классификации среднеазиатских народов. Тем не менее, говоря о его позиции в отношении к сартрам, нельзя не заметить колебания и какой-то неопределённости бартольдовской позиции. Он очень внимательно и подробно писал об истории, прослеживал, как термин «сарт» менял свой смысл, но, когда речь заходила о современности, Бартольд явно чувствовал себя неуверенно. С высоты своего взгляда на Среднюю Азию специалист по восточным источникам чувствовал политическую предвзятость и скороспелость суждений разных заинтересованных лиц, с опаской смотрел в будущее и не решался делать однозначных прогнозов, предпочитая выражать осторожную солидарность с Остроумовым, которого признавал хорошим исследователем и чьи аргументы по поводу исторической нейтральности имени «сарт» ему были симпатичны.

«Заметки об этническом составе тюркских племён» Аристова

Итак, в воздухе витал вопрос: как быть с узбеками и другими тюрками, которые постепенно оседают и теряют черты кочевого уклада, они-то являются сартами? Остроумов чётко обозначил различие между сартами

---

[128] *Бартольд В. В.* Ещё о слове «сарт». С. 313, прим. 19.

[129] Там же. С. 314.

[130] *Бартольд В.* [Рецензия на] Н. А. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897 (1898) // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 1968. С. 277.

[131] Там же. С. 278.

и таджиками, но различие между сартами и другими тюрками, в том числе языковое, было у него неясным.

Свою попытку разобраться с тем, кто такие сарты, предпринял другой исследователь — Н. А. Аристов[132]. В работе «Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности» (1896) он писал: «...Выяснение происхождения тюркских племён и народностей в значительной степени сводится к определению посторонних примесей, скрещивания с которыми давали особые тюркские племена...»[133]. Перечисляя эти племена, Аристов отдельно назвал сартов — они, таким образом, были, с его точки зрения, не просто самостоятельной, а тюркской, пусть и смешанной, народностью[134]. Иранские или арийские корни, на которых заостряли внимание другие специалисты, не сильно волновали Аристова. В отличие от Остроумова, видимо, сознательно противившегося тюркской ориентации сартов, Аристов без колебаний констатировал их принадлежность к тюркскому миру.

Исследователь не обошёл вниманием тот факт, что термин «сарт» обычно используется в широком смысле и охватывает разные племена и народности. Из этого он сделал вывод: «...Так как употребление термина сарт в таком значении, смешивающем различные народности, говорящие совершенно разными языками, влечёт за собой нежелательную и напрасную путаницу и недоразумения, то в нашем местном образованном обществе и в литературе начинает утверждаться такое значение этого слова, что под именем сартов разумеются только оседлые туземцы тюркского языка. Чтобы слово сарт получило точный и необходимый для правильного этнографического употребления смысл, следовало бы добавить, что сартами должны быть именуемы те оседлые тюрки и отуреченные туземцы, которые утратили уже свой родовой быт и связанные с ним родовые деления...»[135]. Аристов, следовательно, сформулировал критерий, по которому сартов можно было отличить не только от таджиков, но и от прочих тюркских народов — узбеков и киргизов, переходящих к оседлости: если оседлые тюрки сохранили родовой быт и родовые названия, то они сартами ещё не стали.

Аристов упомянул точку зрения Лапина, но, указав на его же собственное утверждение о существовании «помеси узбеков с таджиками»,

[132] Н. А. Аристов принадлежал к числу «старых туркестанцев», до 1889 г. служил на разных должностях в Туркестанском крае, в частности — в Сырдарьинской области, позднее опубликовал несколько очень квалифицированных научных работ по Средней Азии.

[133] *Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Издание Отделения этнографии ИРГО. Вып. 3–4. Год шестой. СПб., 1896. С. 278.

[134] Там же. С. 420–428, 428–435.

[135] Там же. С. 429.

писал: «...Выходит, стало быть, что есть и особая народность, которая не присваивает себе названия сарт, но именуется так другими туземцами, и есть также особый язык, который г. Лапин предлагает называть "ново-узбекским"...»[136]. Как полагал Аристов, тот факт, что сарты — это «помесь» разных племён (в том числе тюрков с таджиками, с афганцами, арабами, тюрков между собой), а также просто тюрки, «обратившиеся в оседлость»[137], «...не помешает сартам быть или сделаться [!!! — *С.А.*] довольно однородной и обособленной народностью, так как единство языка, религии, занятий и быта неизбежно повлечёт за собою и антропологическое слитие путём браков и метисации...»[138]. Правда, Аристов заметил, что пока «кажущееся рациональным» употребление слова «сарт» не «пользуется общим применением»: в Фергане и Сырдарьинской области говорящее по-тюркски оседлое население («отуреченные таджики») «...само себя зовёт сартами или по крайней мере не отвергает такого общего этнического именования, за неимением другого...», тогда как жители Самаркандской области и Бухары, носители точно такой же культуры, «...предпочитали называться узбеками...»[139]. Но при этом Аристов всё же предположил, что «этнографическое будущее» самаркандских и бухарских узбеков состоит в «этническом объединении» с сартами[140], но не наоборот.

Сарты в переписи 1897 года

Итак, к концу XIX в. примерно определились три основных варианта ответа на вопрос, кто такие сарты. Каждый зависел от того, какой признак народности следует признать главным. Если этот признак — антропологический облик и образ жизни, то сарты являются таджиками. Если — язык, то сарты — это узбеки. В этих двух случаях можно либо вовсе обойтись без термина «сарт», либо заменить имя «таджики» или имя «узбеки» на «сарты». Если оба упомянутых критерия имеют примерно одинаковый вес, то сартов, которые соединяют в себе признаки разного происхождения, можно считать отдельной народностью смешанного типа.

Выбор в пользу того или иного варианта диктовался не только убедительностью теоретических посылок, но и инструментальностью. Претендующая на истинность модель должна была дать надёжные приёмы, с помощью которых можно было установить племенную принадлежность конкретного человека.

[136] *Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе. С. 429, прим. 1.
[137] Там же. С. 429.
[138] Там же. С. 429–430.
[139] Там же. С. 431.
[140] Там же. С. 431.

Долгое время самым убедительным методом выяснения национальности считалась антропология. Сетуя на обилие «ненаучных» рассуждений о народах Средней Азии, А. Богданов в работе «Антропометрические заметки относительно туркестанских инородцев» (1888) писал: «...Каждый жук, каждая пташка описываются со всей подробностью и точностью, а инородческий человек оставляется в своей характеристике при самых общих формулах...»[141]. Достаточно было, как думал Богданов, собрать обширный антропометрический материал и это помогло бы решить вопрос научной классификации среднеазиатских племён[142]. Антропологический подход был интересен тем, что позволял не просто нарисовать «тип» той или иной народности при помощи точных измерений головы, тела, конечностей, но и сравнивать с этим «типом» каждого отдельного человека, давая, таким образом, в руки специалиста метод определения национальности любого конкретного лица. Впрочем, эта процедура не была бесспорной: во-первых, само определение «типов» по внешнему облику подразумевало точное знание того, к какому племени относится измеряемый человек, во-вторых, конкретные лица чаще демонстрировали отклонения от «идеального» (т. е. среднестатистического) «типа». По словам одного из скептиков, «...современный <...> Туран не представляет ни одной до такой степени перемешанной и, следовательно, запутанной в антропологическом смысле народности, как Сарты...», «...Позволительно сомневаться, чтобы краниометрия дала нам когда-нибудь резкие характерные признаки сартовского черепа...»[143].

Большинство специалистов склонялось к тому, что наилучшим признаком определения национальности является язык. Однако попытки применить данный подход на практике также не приносили убедительных результатов.

В 1897 г. была проведена всеобщая перепись населения Российской империи. Это было первое подобное систематически и методологически последовательное мероприятие, поэтому полученные результаты считались и продолжают считаться наиболее точными для конца XIX в. Это касается прежде всего численности населения и его социального состава. Но данные о «национальном» составе почти сразу вызвали большие

[141] *Богданов А.* Антропометрические заметки относительно туркестанских инородцев // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 34. Вып. 5. М., 1888. С. 85.

[142] Богданов выделил два разных типа строения черепа, которые относил, со ссылкой на А. П. Федченко, к двум основным племенам — узбекам (монгольский тип и тюркский язык) и таджикам (индоевропейский тип и персидский язык) (Там же. С. 1).

[143] *Вилькинс А. И.* Среднеазиатская богема // Антропологическая выставка 1879 года. Т. 3. Ч. 1. М., 1879. С. 437.

сомнения. Дело в том, что перепись 1897 г. задавала вопрос не о «национальности» или «народности» человека, а о его «родном языке»[144]. Хотя в вопросе не конкретизировалось, какой язык следует считать «родным», ответ воспринимался как признак «этнографической принадлежности»[145]. Это обосновывалось ссылкой на господствовавшие на Западе и в России научные представления, согласно которым «национальность», или «народность», следует определять по языку[146]. У такого решения была и своя политическая подоплёка. Министерство внутренних дел, в чьём ведении находился Центральный статистический комитет и переписные дела, было против поощрения национального самосознания у народов империи и не хотело давать вопросом о «национальности» повода к политическим требованиям[147]

---

[144] К тому же опрос проводился либо подворно — тогда информатором становился глава семьи, либо на общем сельском сходе. Нетрудно предположить, что в Туркестане использовался второй способ, при котором сведения о том или ином человеке были результатом не столько его личного мнения, сколько общественного обсуждения в том или ином селении.

[145] Уже после переписи один из её разработчиков писал: «...родной язык, к тому же не всеми опрашиваемыми одинаково понимаемый, далеко не всегда даёт правильное понятие о национальности той или другой группы населения...» (Общий свод по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 года. Т. 2. СПб., 1905. С. I). См. также: *Кадио Ж.* Как упорядочивали разнообразие: списки и классификации национальностей в Российской империи и в Советском Союзе (1897–1939 гг.) // Ab Imperio. 2002, № 4.

[146] В 1872 г. в Санкт-Петербурге проходил Международный статистический конгресс, который предложил включать в переписи вопрос о языке как главном показателе национальности.

[147] Кстати, МВД находилось в постоянном конфликте по поводу методов управления Туркестаном с Военным министерством, которое формально «отвечало» за этот край. Споры между чиновниками ВМ и МВД (сюда можно также добавить и Министерство иностранных дел) заслуживают особого исследования. Предварительно можно утверждать, что МВД проводило очень осторожную политику в отношении «национального вопроса», стараясь не акцентировать какие-либо национальные интересы и не способствовать формированию национального самосознания. ВМ, напротив, вело себя в этом вопросе более свободно, его эксперты чаще обращались к «национальному фактору». Один из них — М. И. Венюков — в середине XIX в. активно использовал этнографические сведения для объяснения военной стратегии России в азиатском регионе и даже назвал своё исследование в этой области «политической этнографией» (*Венюков М. И.* Очерк политической этнографии стран, лежащих между Россиею и Индиею. СПб., 1878). В начале XX в. той же позиции в своём анализе придерживался другой известный военный эксперт, А. Е. Снесарев (дядя советского этнографа Г. П. Снесарева). Образец его мышления даёт, например, такая цитата из работы «Восточная Бухара»: «...Крайне интересно было бы узнать, чувствуют ли себя узбеки единым, в одно связанным

Итоги переписи народов Туркестана оказались ошеломляющими. Так, в Ферганской области сартов оказалось больше, чем узбеков, — 788989 и 153780, таджиков было 114081 человек[148]. В Самаркандской же области узбеков оказалось больше, чем сартов, едва ли не в обратной пропорции — 507587 и 18073, таджиков насчитывалось 230384 человека[149]

Вот как прокомментировал эти данные этнограф С. К. Патканов, который руководил разработкой результатов опроса по поводу «родного языка»: «...провести между этими тремя народностями грань представляется делом весьма затруднительным, если вообще возможным...»[150], «...Различие между сартами и узбеками несущественное, зиждется оно не на ином племенном составе, а, главным образом, на разных исторических судьбах обоих народов...»[151].

Почему же в Ферганской области большая часть населения была записана «сартами», а в Самаркандской — «узбеками»? Причина этого самая тривиальная. Как писал Бартольд, «...в действительности это объясняется тем, что <...> самаркандская статистика признавала только узбеков, а не сартов, ферганская — только сартов, а не узбеков...»[152]. Только сам статистик определял, как называть изучаемое население. Л. Ф. Костенко в 1880 г. обнаружил в Зеравшанском округе[153] 132138 сартов, 67862 таджика и 140154 узбека, в Ферганской же области — 344023 сарта, 11580 таджиков, 19852 узбека[154]. Согласно Костенко, узбеков и сартов в Самарканде и окрестностях было почти поровну, согласно же переписи 1897 г., т.е. спустя всего 20 лет, узбеков было больше, чем сартов, в 25 раз! В Ферганской области, по Костенко, число сартов было больше числа узбеков в 17 раз, а по переписи 1897 г. — всего лишь в 5 раз.

народом, независимо от нахождения на разных территориях, как, например, Авганистан, Бухара, Хива, Фергана и т.д., и ведут ли они общую, так сказать, узбекскую линию?...» (*Снесарев А. Е.* Восточная Бухара (военно-географический очерк) // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 79. СПб., 1906. С. 42).

[148] Первая Всеобщая перепись. Ферганская область. С. 60–61.

[149] Первая Всеобщая перепись. Самаркандская область. С. 48–49.

[150] Общий свод по империи. С. XIV

[151] Там же. С. XXVI.

[152] *Бартольд В. В.* [Рецензия на] Князь В. И. Масальский, Туркестанский край // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М., 1963. С. 641. То же самое отмечал Аристов: «...Как статистика Самаркандской области не признаёт существования сартов, так сведения по Ферганской области игнорируют узбеков...» (*Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племён. С. 426).

[153] В 1886 г из Зеравшанского округа и Ходжентского уезда была образована Самаркандская область.

[154] *Костенко Л. Ф.* Туркестанский край. С. 326.

Симпатию самаркандского статистического комитета к узбекам и антипатию к сартам объяснил позднее «туркестанец» Н.Г. Маллицкий, по утверждению которого слово «сарт» в 1890-е гг. стало исчезать в русских официальных документах Самаркандской области под влиянием «известного Самаркандского деятеля, интеллигентного киргиза» С.-А. Лапина[155]. Ещё одна деталь: в составе Самаркандской областной переписной комиссии в 1897 г. работал В.П. Наливкин, который, как я уже говорил, также был сторонником причисления сартов к узбекам. По-видимому, решение фактически об исключении слова «сарт» из итогов опроса принималось при их непосредственном участии.

Ещё одной загадкой переписи 1897 г. была группа «тюрко-татар», или «тюрок без распределения по наречиям». Их численность в Самаркандской области достигла 19993 человек, в Сырдарьинской — 158675, в Ферганской — 261234[156]. В Ферганской и Зеравшанской долинах проживало племя «тюрк», но их число не было таким огромным. Загадку объяснил Патканов: «...более существенные препятствия для правильного распределения жителей по национальностям встретились в значительной части Туркестана, где в целых уездах язык местных тюркских племён (сартов, узбеков, каракиргизов, таранчей и т.д.), вследствие малограмотности и небрежности местных счётчиков, был заменён то более общим, но мало определённым выражением "тюркский", то просто знаками "тур., тюр., тат., та" или буквами "т., к., с.," А такие обозначения, особенно при неразборчивости письма, могли дать повод к самым разнообразным толкованиям: например, "тюр. и тур." могут обозначать: язык "тюркский" и "туркменский", "тат, та и т." — "татарский", "таджикский" и "таранчинский", а буква "к." может относиться к целому ряду наречий края: "киргизский, киргиз-кайсацкий, кураминский, кипчакский, кашгарский, кара-калпакский" и т.д. ("с." означает "сартский" язык)...»[157]. В результате «...Из подобных частей туземного населения Средней Азии, принадлежащих по большей части к тюркскому племени (отчасти и к таджикам),

[155] *Маллицкий Н.Г.* О взаимоотношении названий «сарт» и «узбек» // Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 2231. Оп. 1. Д. 46. Л. 32–33. Конечно, нельзя отрицать и того факта, что в Ферганской долине слово «сарт» самим населением воспринималось гораздо менее негативно, а слово «узбек» было гораздо менее популярно в качестве самоназвания, чем в Зеравшанской долине. Однако, как я уже отмечал, исследователи не очень-то ориентировались на местные предпочтения и оставляли за собой право решающего выбора имени для той или иной народности.

[156] Первая Всеобщая перепись. Самаркандская область. С. 48–49; Первая Всеобщая перепись. Сырдарьинская область. С. 56–57; Первая Всеобщая перепись. Ферганская область. С. 60–61.

[157] Общий свод по империи. С. I–II.

пришлось, при составлении сводных таблиц, образовать одну сборную группу "тюркского языка без распределения по наречиям"...»[158].

Таким образом, ни одна из «народностей», которые образовались в результате переписи среднеазиатского населения по «родному языку», не смогла пройти проверку на соответствие реальности. И «сарты», и «узбеки», и «тюрки без распределения по наречиям», и другие категории в этой этнографической классификации являлись плодами научного воображения и бюрократической манипуляции. Языковой признак в качестве инструмента для определения национальностей показал себя на деле крайне неэффективно.

Сарты и этнографические классификации в текущей статистике

Перепись 1897 г. поспособствовала возникновению своего рода «двойной бухгалтерии» среднеазиатских «народов». Одни авторы — особенно те, кто не относился к «туркестанцам», — предпочитали результаты переписи, опираясь, видимо, на более высокий административный статус и легитимность принятой ею классификации. Другие использовали материалы текущей статистики и те способы классификации, которые разработали местные чиновники и учёные[159]. Между этими двумя источниками были довольно существенные разночтения как по списку обнаруженных народов, так и по их численности.

Что же собой представляла текущая статистика? В каждом сельском обществе — низшей административной единице — были списки домо-

[158] Общий свод по империи. С. II. Из такого рода парадоксов первой общеимперской переписи возник своеобразный жанр коррекции данных 1897 г. Так, в 1911 г. в приложении к «Отчёту» глава очередной ревизии Туркестанского края К. К. Пален писал о недостатках переписи по «языку»: «...Вообще нужно заметить, что в Туркестане родной язык не всегда может служить признаком для выяснения этнографического состава населения...» (Материалы к характеристике народного хозяйства в Туркестане. Ч. 1. Отд. 1. Приложение к отчёту по ревизии Туркестанского края, произведённой по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К. К. Паленом. СПб., 1911. С. 62). Пален, например, посчитал спорным выделение группы «тюрко-татарских языков» и предложил распределить её, следуя «консультациям специалистов», по тем группам, которые сомнения не вызывали. Такая же традиция продолжилась и в советское время (см.: *Рахматиллаев Х.* Динамика этнической структуры сельского населения Ферганской долины // Расы и народы. Вып. 18. М., 1988; *Рахматиллаев Х.* Специфика в динамике этнической структуры городского и сельского населения (на примере узбекской части Ферганской долины) // Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов. М., 1989).

[159] Некоторое недоверие к данным текущей статистики долгое время сохранялось и в советской историографии.

хозяйств, а «туземные» старосты-аксакалы обязаны были вести учёт умерших, родившихся, убывших и прибывших. На практике, конечно, этот учёт вёлся «на глазок», очень нерегулярно и неточно[160]. Тем не менее эти данные передавались «туземному» же волостному управителю, который в свою очередь направлял их в сводном виде уездному начальнику и участковому приставу — русским чиновникам, в ведении которых находились волости и сельские общества. От последних данные поступали в областное управление (и областной статкомитет), оттуда — в Канцелярию туркестанского генерал-губернатора (и краевой статкомитет), после чего они сводились воедино и подавались в виде «всеподданнейших отчётов» генерал-губернаторов на имя императора. Копии отчётов рассылались в центральные органы Военного министерства, Министерства внутренних дел (в том числе в Центральный статистический комитет) и т.д. Поскольку исходные цифры у всех чиновников вызывали большое сомнение, то на каждом уровне происходила доработка и корректировка сведений с учётом разного рода дополнительных соображений.

Базовыми в этой цепочке были данные, собранные и подытоженные областными статистическими комитетами, которые имели право самостоятельно определять методику расчётов. Эти данные регулярно публиковались.

Возьму в качестве примера деятельность Статистического комитета Ферганской области. Одним из первых его официальных изданий был «Обзор Ферганской области за 1888 год», где была приведена классификация местных народностей с указанием точной их численности[161]. Начиная с 1890 г. «Обзоры Ферганской области» выходили ежегодно, но никаких подробных сведений о национальном составе населения в них не публиковалось. В «Обзорах» лишь повторялись общие сведения об основных этнографических группах, населяющих Фергану. Например, в «Обзоре» за 1894 г. говорилось: «...В этнографическом отношении Ферганскую область <...> можно разделить на три полосы. Долину заселяют сарты — народ тюркского происхождения <...>. На предгорьях и в горах обитают киргизы <...>. Наконец, третью полосу занимают таджики, обитающие на Памирском плоскогорье <...>. В небольшом числе киргизы и таджики живут также и в долине, среди сартов...»[162]. В «Обзоре» за 1898 г. кратко перечислялись основные народности Ферганской долины и указывалось,

---

[160] См.: *Киселёв В.* Демографическая статистика в колониальном Туркестане во второй половине XIX века // O'zbekiston tarixi. 2002, № 1.

[161] Обзор Ферганской области за 1888 год. Новый Маргелан, [без даты]. С. 13. Любопытно, что в этом «Обзоре» сарты и узбеки состояли в одной категории и имели общую численность.

[162] Обзор Ферганской области за 1894 год. Нов. Маргелан, 1896. С. 6–7.

что «...От смешения узбеков и других народностей между собою и с аборигенами страны, по-видимому, произошли сарты, составляющие главную часть населения Ферганской долины...»[163] Авторы «Обзора» за 1899 г. высказались против определения сартов, данного Н. А. Аристовым. В предложении последнего называть сартами всех оседлых тюрков и отюреченных туземцев, которые утратили родовой быт, они увидели попытку причислить к сартам оседлых таджиков, тюрков, «помеси тюркских племён между собой», арабов и даже евреев: «...Между тем все эти народности отличаются от сартов и сами сарты отделяют себя от всех остальных народностей, проживающих в Фергане...»[164]. В частности, авторы «Обзора» настаивали на том, что сартов надо отличать от монгольских племён, и подчёркивали в них существенную арийскую примесь: «...по внешнему виду многих из сартов можно принять скорее за русских, чем за азиатов...», в «духовно-нравственном отношении», они «...ближе подходят к европейцам, чем к азиатам-монголам...»[165].

На протяжении 1890-х гг., год за годом, областной статистический комитет постепенно проводил — параллельно с поземельно-податной переписью — собственный опрос жителей Ферганы на предмет их племенной принадлежности[166]. Итоги этого опроса, с разбивкой по уездам, впервые были подробно отражены в «Статистическом обзоре Ферганской области» за 1904 год и после этого ежегодно публиковались, с некоторыми поправками, во всех остальных «Статистических обзорах» вплоть до 1914 г.[167]. В сборниках за 1904–1906 гг. таблицы с составом населения назывались «этнографическим делением», а во всех последующих — «национальным делением».

Статистические таблицы как специфический жанр описания и классификации отличались, в частности, тем, что в обсуждение вводился дополнительный — количественный — признак. Важным было не только, *кого* нужно выделять в качестве самостоятельной народности, но и *сколько* представителей этой народности живёт в данном регионе. Фиксируя численность того или иного племени, авторы таблицы указывали и на его «вес».

Согласно данным текущей статистики, в Ферганской области 2/3 населения составляли сарты, после них самой большой группой были киргизы, потом каракиргизы, потом таджики и узбеки. Все остальные группы насчитывали менее 100 тыс. человек.

---

[163] Обзор Ферганской области за 1898 год. Новый Маргелан, 1900. С. 13–14.

[164] Обзор Ферганской области за 1899 год. Новый Маргелан, 1991. С. 69–70.

[165] Там же. С. 70.

[166] Об этом говорится в «Обзоре» за 1899 г При этом в самом «Обзоре» были опубликованы данные только по Маргеланскому уезду (Там же. С. 73).

[167] В 1901–1903 гг. Ферганской статистический комитет выпускал сборник под названием «Ежегодник Ферганской области».

В количественном отношении от одного «Статистического обзора» к другому большинство групп переживали интересные метаморфозы. Например, к 1905 г. численность сартов с 1904 г., когда их было 1 млн. 86 тыс., увеличилась почти на 100 тыс. человек (9%), в 1906 г. по отношению к 1905 г. — почти на 80 тыс. человек (8%), а в 1907 г. — упала по сравнению с предыдущим годом на 55 тыс. (4%). В 1908 г. численность сартов опять увеличилась — на 75 тыс. человек, а в 1909 г. выросла ещё на 20 тыс. и далее ежегодно росла на 20–40 тыс. В 1914 г. в Фергане проживало 1 млн. 371 тыс. сартов.

В 1904 г. узбеков было почти 159 тыс. В 1905 г. их численность по сравнению с 1904 г. уменьшилась на 50 тыс. человек (30%), в 1906 г. — ещё на 80 тыс. человек (почти на 80%). До 1909 г. число узбеков понемногу уменьшалось, а затем вновь стало расти: в 1910 — на 3 тыс. (около 17%), в 1911 г. — на 13 тыс. (около 50%). В 1913 и 1914 гг. узбеки исчезли из переписи.

Численность таджиков в целом стабильно росла — в 1904 г. их было около 107 тыс., а в 1914 г. насчитывалось уже чуть более 155 тыс. Число таджиков падало только в 1905 и 1908 гг., а в 1914 г. — увеличилось сразу на 20%.

Все эти колебания, конечно, вовсе не говорят о том, что рождаемость у сартов и таджиков в какой-то год внезапно подскакивала или что узбеки поголовно выехали из Ферганы. Скорее, дело было так: какой-нибудь чиновник вдруг обнаружил, что те, кого он считал сартами, имеют ещё самоназвание «таджики». Или: тот же или другой чиновник решил, что отныне все, кто называют себя или числятся узбеками, должны именоваться сартами. Цифры были таким же объектом манипуляции, как и номенклатура народов.

В 1909 г. областной статистический комитет выпустил «Список населённых мест Ферганской области», который определял «преобладающую национальность» в каждом отдельном селении[168]. «Список» проливает свет на некоторые особенности способа исчисления народностей и наглядно демонстрирует ту неопределённость в фиксации национальной принадлежности отдельных групп ферганского населения, которая в «Статистических обзорах» уже малозаметна. Среди «преобладающих» групп упомянуты сарты, таджики, киргизы[169], кипчаки, каракалпаки, курама, узбеки, тюрки, кашгарцы, цыгане, юзы, калмыки, арабы. Однако отдельно от киргизов упомянуты также «кочевые киргизы», «киргизы-найгуты», «казаки» (имя

---

[168] Список населённых мест Ферганской области. Скобелев, 1909. С. I. Правда, «преобладающей» могла быть группа, которая составляла 30–40% жителей.

[169] Итоговые таблицы в «Статистическом обзоре Ферганской области» различали две группы — киргизы и кара-киргизы, но как они различались — вопрос для самостоятельного анализа.

которых взято в скобки) и даже просто «кочевники»[170]. Отдельно от «тюрков» названы «турки», что вызывает вопрос о том, одна и та же это группа или две разные. Наконец, в некотором — очень небольшом — числе селений статистики не смогли отличить «узбеков» от «сартов» и дали двойное наименование в двух формах — «сарты (узбеки)» или «сарты-узбеки»[171]. Это всё, конечно, единичные случаи, поскольку на этапе обработки полученные сведения, безусловно, были унифицированы. Но, видимо, отсутствие в «Списке» сводных таблиц, которые задавали бы более жёсткий способ классификации, стало причиной случайного попадания в текст сырого, подготовительного материала, с которым сборщики информации имели дело в самом начале своих изысканий.

В чём была специфика текущей статистики по сравнению с переписями?

Я привёл пример деятельности Ферганского областного статистического комитета. Другие аналогичные комитеты — Самаркандской, Сырдарьинской, Семиреченской, Закаспийской областей, а также Туркестанский краевой статистический комитет имели собственный взгляд на этнографическую классификацию, вырабатывали свои собственные критерии определения «национальностей» и нисколько не стремились при этом согласовывать свои воззрения с принципами своих же коллег из соседних областей Туркестанского края или с вышестоящими органами. Многообразие центров выработки этнографической номенклатуры — как по горизонтали, так и по вертикали, — было едва ли не главной чертой российского колониального знания о Средней Азии.

Ещё одна особенность текущей статистики, о которой я хочу сказать, — это тенденция к дроблению этнографических категорий, увеличению их числа, выделению из состава больших сообществ всё новых и новых маленьких групп, которые в той или иной степени отличались от «идеального типа» основных народностей. Если перепись 1897 г. для той же Ферганской области назвала всего 8 «туземных» народностей[172], то в текущей статистике их фигурировало в разные годы от 13-ти до 17-ти. Местные статистики были более чуткими к самым небольшим различиям в языке, образе жизни, самосознании и не стремились догматически следовать теоретическим предписаниям в отношении «главных» признаков народа и «второстепенных». Однако если разработчики переписи в своём стремлении сгруппировать племена по «типам» очень вольно обращались с данными, то и статистики областных комитетов достаточно щедро позволяли себе произвольно то «создавать» племена, то «уничтожать» их.

---

[170] Список населённых мест. С. 116, 124.

[171] Там же. С. 18, 130, 132.

[172] Я не включаю сюда евреев, татар, армян, русских и др.

«Проблема сартов» в начале XX века

В начале XX в. вопрос о сартах приобрёл характер нерешённой и даже, может быть, в принципе не решаемой проблемы. Исследования и дискуссии 1880–1890-х гг. выявили практически весь спектр возможных мнений и весь набор разнообразных аргументов в пользу той или иной точки зрения. Но ни одна концепция так и не смогла стать стопроцентно доминирующей. Сложилась ситуация, когда одновременно сосуществовали и продолжали воспроизводиться самые разные подходы в затянувшемся споре.

Назову несколько наиболее заметных работ, авторы которых обращались к проблеме сартов.

Из новых исследователей внимания заслуживает П. Е. Кузнецов. В статье «О таджиках Ташкентского уезда» (1900) он рассказал, что на заседании правления Туркестанского отдела Императорского Русского географического общества 13 января 1900 г. его член Н. Г. Маллицкий предложил исследовать таджикские селения Ташкентского уезда «как форпост иранского племени на северо-востоке»: ...По личным наблюдениям Н. Г. Маллицкого, в настоящее время таджики, живущие в предгорьях Ташкентского уезда, быстро сартизуются и в то время, как более консервативные элементы населения, женщины и старики, ещё сохраняют таджикский язык, молодёжь большею частью говорит по-тюркски. "Может быть," — высказался Маллицкий, — "изучение таджикских поселений Ташкентского уезда будет способствовать разрешению вопроса о происхождении сартовской народности..."...»[173]. После этого собрания в уезд был послан Кузнецов.

По итогам поездки молодой востоковед, выпускник Сорбонны, сделал следующие выводы: ташкентские таджики действительно говорят на наречии «персидского языка», но при этом также свободно владеют «сартовским (тюркским) языком», более того — они «...пользуются сартовским языком в жизни больше, чем своим родным. Это обстоятельство служит лучшим признаком сартизации между ними, которая страшно сильна и идёт гигантскими шагами вперёд...». «...Можно с уверенностью сказать, — заключает Кузнецов, — что в близком будущем таджики забудут родной язык и окончательно сольются с сартами...»[174].

Автор статьи рассматривает факторы, которые оказывают влияние на тюркизацию таджиков. Среди них: географическое положение (таджикские селения являются «ничтожными островками среди моря тюркского населения»), далее — язык («самое могущественное средство сартизации

---

[173] *Кузнецов П. Е.* О таджиках Ташкентского уезда (краткий отчёт) // Известия Туркестанского отдела ИРГО. Т. 2. Вып. 2. Ташкент, 1900. С. 31.

[174] Там же. С. 41.

таджиков»)[175] и смешанные браки («...При смешанном браке, возьмёт ли таджик, положим, сартянку за себя, или таджичка выйдет за сарта, господствующим языком в семье делается, конечно, сартовский...», а их дети таджикского уже не знают[176]).

Любопытным является наблюдение Кузнецова о том, что «насадителями сартовского языка» были переводчики, обычно из татар и башкиров[177]: «...До прихода русских официальным языком у туземцев в крае был персидский <...>. Переводчики же русского правительства, не зная в большинстве случаев этого языка, требовали и теперь требуют [!!! — *С. А.*] не только от сартов, но и от таджиков, чтобы они вели деловую переписку с властями на сартовском языке. Таким-то путём сартовский язык постепенно сделался официальным языком у туземцев, и теперь мирзы-таджики[178] самым усердным образом пишут по-сартовски даже те документы, которые не поступают в русские канцелярии...»[179]. Кузнецов говорил и о той лёгкости, с которой сами таджики принимали новый язык. Он писал об их «податливости» «на всё чужое»: «...если между 10 таджиками сидит хоть один сарт или киргиз, разговор непременно ведётся на сартовском языке...»[180]. Кузнецов отмечал: «...К своему превращению в сартов таджики относятся совершенно равнодушно, мне сдаётся, даже охотно, потому что, сделавшись сартами, они избавляются от позорной клички “раба” <...>, данной им тюрками...»[181] Автор свидетельствовал: многие таджики «...не хотели сознаться мне в своём таджикском происхождении...»[182].

В статьях о таджиках Намангана и Коканда (1915 и 1916 гг.) Кузнецов кратко повторил свои прежние тезисы применительно к новым регионам[183]. Все эти исследования показывают, что тема происхождения сартов из таджиков, таджикских корней сартов по-прежнему оставалась в поле зрения научного сообщества. Более того, Кузнецов доказал своими

---

[175] Там же. С. 45.

[176] Там же. С. 46.

[177] Добавлю от себя — и казахов. Вспомним С.-А. Лапина.

[178] Мирза — в данном случае «писарь», помощник волостного «туземного» управителя.

[179] *Кузнецов П. Е.* О таджиках Ташкентского уезда. С. 46–47

[180] Там же. С. 47.

[181] Там же. С. 47

[182] Там же. С. 48.

[183] См.: *Кузнецов П. Е.* О таджиках Наманганского уезда // Известия Туркестанского отдела ИРГО. Т. 9. Вып. 2. Ч. 1. Ташкент, 1915; *Кузнецов П. Е.* О таджиках Кокандского уезда // Известия Туркестанского отдела ИРГО. Т. 12. Вып. 2. Ташкент, 1916. В это же время Кузнецов издал на французском языке книгу, которую озаглавил «Борьба цивилизаций и языков в Средней Азии». См.: *Kouznietsov P.* La lutte des civilisations et des langues dans l’Asie Centrale. Paris, 1912.

непосредственными изысканиями, что процесс трансформации таджиков в сартов — это не далёкая история, а сегодняшний день, т.е. то, что совершается на глазах у русских и к чему русские, возможно, даже прилагают свою руку.

Совсем иную тенденцию демонстрирует изданная в 1904 г. книга ташкентского врача А. Шишова «Сарты» (1904)[184]. Собирая и компилируя материалы для выяснения вопроса о «принадлежности сартов к культурным народностям», автор отмечал прежде всего их близость узбекам и противопоставлял таджикам. Шишов писал: «...Каково бы ни было этнографическое будущее узбеков Самаркандской области и ханств [Бухары и Хивы — *С.А.*], которым, вероятно, предстоит этническое объединение с сартами Сыр-Дарьи и Ферганы, приходится, в силу существующего ещё обособления первых (хотя бы только по имени), называть пока сартами лишь говорящее по-тюркски оседлое и утратившее родовые быт и фамилии население Сыр-Дарьинской и Ферганской областей...»[185]. То есть узбеки и сарты — уже сейчас одна общность, но разделяют их (временно!) лишь разные имена. Общность же эта, как полагает автор, в итоге примет имя сартов.

Оригинальный вклад Шишова в тему сартов — его профессиональные антропологические обследования в Ташкенте. Шишов пришёл к выводу, что по внешнему облику сарты относятся к монголам, а не к арийцам: «...Антропологическое исследование дало основание, надеюсь, сделать вывод о принадлежности Ташкентских сартов к монгольской расе. Если и есть примесь иранской крови, то настолько незначительная и так подавлена последовательными продолжительными наслоениями монгольства, что почти незаметна. В современной же жизни влияние соседних таджиков-иранцев на сартов едва ли возможно вследствие весьма резкой религиозной розни между сартами-суннитами и таджиками-шиитами. Принадлежность сартов к монгольской расе даёт объяснение и тому, что сарты говорят джагатайским наречием тюркского языка...»[186].

В рассуждениях Шишова интересен ещё один элемент. Противопоставляя сартов таджикам, он при этом намеренно сужает значение понятия «таджики», оставляя за ним лишь обозначение ираноязычного населения горных районов Средней Азии (возможно, ещё и потомков рабов из Персии). Такой взгляд получает развитие во второй книге Шишова — «Таджики» (1910), где при описании культуры и быта автор обращается в основном к горным районам — Дарвазу, Каратегину, верховьям

[184] *Шишов А.* Сарты. Этнографическое и антропологическое исследование. Ч.1. Этнография. Ташкент, 1904 (в серии «Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», кн.11).

[185] Там же. С. 97

[186] Там же. С. IV.

р. Зеравшан, Западному Памиру и предгорьям Гиндукуша[187] Обращает на себя внимание и сам факт, что Шишов после «Сартов» выпускает книгу «Таджики», подчёркивая тем самым оппозицию друг другу этих народов.

Колебания в вопросе о принадлежности сартов к таджикам или узбекам видны и на примере других работ.

Так, М.В. Лавров в книге «Туркестан» (первое издание в 1914 г., второе — в 1916 г.), рекомендованной в качестве учебного пособия, писал, что сарты «...произошли от слияния арийцев с тюрко-монголами...», но по своему происхождению они «...имеют основу тюркскую и примесь иранскую, в противоположность таджикам, происходящим от иранцев, но получившим примесь тюркскую...»[188]. Другой автор — И.И. Гейер — в книге «Путеводитель по Туркестану» (1901) утверждал прямо противоположное: вопрос о «генеалогии» сартов в науке ещё не решён, но преобладает «догадка», что «...племя это произошло от помеси аборигена страны — таджика с завоевателем — узбеком...» и что в их крови преобладают «иранские свойства»[189]. Наконец, двое других — М.А. Миропиев и В.И. Масальский — и вовсе, кажется, запутались, кто такие сарты. Первый из них писал: сарты — это «помесь арийцев с тюрками, с значительным преобладанием крови последних», но между сартами и таджиками «так много общих черт характера, что вполне возможно, хотя, нужно признаться, ненаучно [! — *С.А.*], рассматривать их вместе»[190]. Второй, посчитав «совершенно неправильным» именовать сартом каждого оседлого туземца, тут же заключал, что это название имеет «...не столько этническое, сколько бытовое значение...», а потом без всякого смущения говорил о сартах как о «смешанной народности» с большой примесью «иранской крови»[191].

---

[187] *Шишов А.* Таджики. Этнографическое и антропологическое исследование.Ч. 1. Этнография. Ташкент, 1910. Шишов, в частности, писал, что «... Таджики исповедуют магометанскую религию шиитского толка...», отождествляя таджиков и шиитов, шиитов и исмаилитов, собственно таджиков, включая дарвазцев, каратегинцев и др., с памирскими народностями, которые говорят на своих собственных языках (Там же. С. 245). Такая путаница была характерна для многих писавших о Средней Азии.

[188] *Лавров М.В.* Туркестан. География и история края. М., 1914. С.34; *Лавров М.В.* Туркестан. География и история края. 2-е изд. М. — Пг., 1916. С.40, 41.

[189] *Гейер И.И.* Путеводитель по Туркестану. Ташкент, 1901. С. 7. В новом издании под названием «Весь Русский Туркестан» (1908) Гейер выразился несколько иначе: «...несомненно, что они [сарты — С.А.] принадлежат к Тюрко-Иранской расе...», причём, несмотря на «...общее сходство между собой, таджик и сарт во многом отличаются друг от друга...» (*Гейер И.И.* Весь Русский Туркестан. Ташкент, 1908. С.31). В последней книге покойного к тому времени Гейера «Туркестан» (1909) фраза о том, что сарты и таджики «отличаются друг от друга», исчезла (*Гейер И И.* Туркестан. Ташкент, 1909. С.44–45).

[190] *Миропиев М.А.* О положении русских инородцев. СПб., 1901. С.367.

[191] *Масальский В.И.* Туркестанский край. СПб., 1913. С.393.

Общая сумятица в головах по поводу «проблемы сартов» повлияла и на признанных авторитетов в изучении среднеазиатского общества. В своих новых работах они стали делать больше оговорок и более обтекаемо, иногда двусмысленно формулировать свои утверждения.

Тот же Н. А. Остроумов в третьем (и последнем) издании книги «Сарты» (1908)[192] подробно изложил содержание дискуссии между Бартольдом и Лапиным, обильно процитировав обоих[193]. Сам Остроумов явно был на стороне Бартольда, но и игнорировать мнение Лапина не мог. Автор «Сартов» вынужден был даже признать близость сартов и узбеков, что следует из такой цитаты: «...сартовское население города Ташкента насыщено кровью тюркских племён, особенно узбеков...»[194]. И всё же Остроумов позволил себе едкую критику лапинской позиции: «...невозможно вновь установить предлагаемое г. Лапиным выражение ново-узбекский язык, вместо сартский язык, так как по прихоти одного человека такие названия не прививаются в народе и науке...»[195]. Дальнейшая история, однако, рассудила иначе, посмеявшись над этой самоуверенностью.

В последней книге В.П. Наливкина «Туземцы раньше и теперь» (1913) была повторена ещё раз его прежняя этнографическая классификация среднеазиатских народностей[196]. Тем не менее в новой версии появились некоторые модификации. Теперь у него сарты, т. е. оседлые жители, подразделялись на осевших тюрков (или узбеков) и таджиков. Замечу здесь, что раньше Наливкин в том же контексте писал «узбеки (или тюрки)» — таким образом, статус термина «узбек» в «Туземцах» понизился. Изменения произошли и в наименовании кочевников, которых автор прежде скопом называл узбеками, а на этот раз стал именовать более общепринятыми терминами «киргизы» и «тюрко-монголы»[197] В состав «этнографического конгломерата», как он назвал сартов, Наливкин включил также местных арабов, евреев, принявших ислам, и цыган, осартившихся татар (ногаев) и персов[198].

Можно ли говорить о том, что в последней книге Наливкин отказался от того, чтобы ставить знак равенства между сартами и узбеками? Осно-

---

[192] *Остроумов Н. П.* Сарты: Этнографические материалы (общий очерк). Ташкент, 1908. С. 53–91. Третье издание в основном повторяло содержание первого издания. Остроумов расширил главу «Общая характеристика сартов», поместив в её начало подробные данные о внешнем облике сартов (раньше глава начиналась с описания их психологии), а также заменив в конце главы призыв к «просвещению» сартов в конце главы на призыв к их «образованию».

[193] Там же. С. 38–44.

[194] Там же. С. 56.

[195] Там же. С. 51.

[196] *Наливкин В. П.* Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 9.

[197] Там же. С. 7.

[198] Там же. С. 5–6.

ваний для таких выводов нет, хотя, конечно, наливкинский стиль стал не таким категоричным, как прежде[199].

В 1910 г. в Санкт-Петербурге в авторитетном журнале «Живая старина» появилась статья известного востоковеда-тюрколога А.Н. Самойловича «К вопросу о сартах» — рецензия на третье издание книги Остроумова «Сарты»[200]. Самойлович, который сам бывал в Средней Азии, попытался выявить некий общий для всех мнений результат и «примирить» разные точки зрения. Он поставил три разных вопроса и по каждому дал ответ. На первый вопрос — «...о первоначальной народности и первоначальном языке сартов (историческая точка зрения)...» — Самойлович ответил, что «...предки современных сартов были по крови и языку иранцами...»[201] На второй вопрос — о «...народности и языке нынешних сартов (современная точка зрения)...» — он ответил так: «...Иранцы-сарты (таджики то же) постепенно смешались, но не все, с пришельцами-турками и изменили свой тип и язык, хотя не утратили совершенно ни в том, ни в другом следов своего не-турецкого происхождения...»[202]. На третий вопрос — об «...употреблении слова «сарт» в других значениях, помимо этнического...» — Самойлович ответил следующим образом: сегодня термин "сарт" часто используется в бытовом значении и так называется нередко «...горожанин и поселянин независимо от языка, на котором говорит названное так лицо...»[203].

Из сказанного петербургский востоковед сделал вывод: «...Нового общего решения предвидеть нельзя, а имеющееся решение не даёт права, как уже указал В.В. Бартольд, совершенно отказаться от употребления слова «сарт» в качестве этнического и лингвистического соб. имени, хотя и требует осторожного с ним обращения...»[204]. При этом он подчеркнул,

---

[199] Любопытная деталь: Наливкин на протяжении всей своей деятельности в Туркестане активно занимался изучением местных языков и изданием соответствующих пособий и словарей — всегда местный вариант тюркского наречия именовался у него «сартовский язык». Последний же (неизданный) труд Наливкина, над которым он работал вплоть до своей трагической смерти в начале 1918 г., назывался «Русско-узбекский словарь». Впрочем, когда появилось это название — неясно.

[200] *Самойлович А.* К вопросу о сартах // Живая старина. Вып.3. СПб., 1910 (отд. отт). Любопытно, кстати, что он характеризовал книгу Остроумова как труд «государственного деятеля», а не «этнографа» (Там же. С. 1).

[201] Там же. С. 3.

[202] Там же. С. 3.

[203] Там же. С. 4.

[204] Там же. С. 5. А. Яновский в статье «Сарты» в Словаре Брокгауза и Ефрона осторожно формулировал, что сарты — это «...название оседлых жителей городов и селений об. Сыр-Дарьинской и части Ферганской и Самаркандской...» (Сарты // Энциклопедический словарь... / Под ред. Ф. Брокгауза и И. Ефрона... Т. 28а. СПб., 1900. С. 449). В статье не употреблялись слова «народ» или «народность»,

что «...Не всякий среднеазиатец, называющий себя или называемый другими — сартом, есть действительно сарт в этническом значении этого слова, не-сартами могут оказаться и многие из тех, кого сопричисляют к сартам официальные документы, русские и туземные...»[205].

Проблема сартов глазами «туземцев»[206]

В 1912 г. в «Туркестанских ведомостях» в заметке «Происхождение слова «Сарт»» М.Ф. Гаврилов, ученик Самойловича, опубликовал перевод письма кокандского жителя Мухаммед-Амина Мухаммед-джанова в «туземную» газету «Вакт» (Время), где говорилось в виде обращения к татарам — издателям газеты: «...Да будет известно, что слово "сарт" не является названием нации, оно дано нам русскими и лишено всякого основания...»[207]. «Туземец» посчитал необходимым называть свой народ именем «турк», ссылаясь на оскорбительность термина «сарт». Гаврилов резюмировал: «...Поистине письмо не лишённое всестороннего интереса...». На эту заметку тут же откликнулся Остроумов[208]. Он повторил собственные выводы, уже неоднократно публиковавшиеся: слово «сарт» «ничего обидного для туземцев не заключает в себе, так как означает горожанина <...> или торговца», русские же «не выдумывали этого названия, а нашли его готовым при занятии Туркестанского края». Остроумов

хотя говорилось о сартах как о «типе». В том же словаре в статье «Узбеки», написанной Л.Я. Штернбергом, известным советским этнографом-сибиреведом, утверждалось, что узбеков «трудно отличить» от сартов, что сарты и таджики — «аборигены страны иранского происхождения» — сливаются с узбеками, что само имя «узбеки», которым себя называют киргизы, каракиргизы, сарты и таджики, «потеряло чисто-этнографическое значение» (Узбеки // Там же. Т. 34а. СПб., 1902. С. 608–609).

[205] *Самойлович А.* К вопросу о сартах... С. 5. В конце своей рецензии Самойлович привёл личные наблюдения из поездки по Средней Азии. Он, в частности, «сильно усомнился» в том, что слово «сарт» в Ташкенте, Самарканде и Бухаре употребляется ныне «для обозначения племени и языка» (и выразил согласие в этом с Лапиным), но категорически посчитал «себя в праве» отстаивать этническое значение этого слова в Хивинском ханстве (Там же. С. 5).

[206] Я употребляю дореволюционное слово «туземец» в нейтральном значении «местный житель», чтобы избежать современных этнических делений. В то время местные жители осознавали свое единство и свою общность в гораздо большей степени, чем сегодня. Одновременно мне представляется важным передать «вкус» языка, на котором говорило русское общество на рубеже XIX–XX вв.

[207] *Гаврилов М.* Происхождение слова «Сарт» // ТВ. 20 октября (2 ноября) 1912, № 236.

[208] *Остроумов Н.* Русские не выдумывали слова «сарт» // ТВ. 26 октября (8 ноября) 1912, № 241.

резко выступил против названия «турк», увещевая «туземцев», что им надо подчёркивать свою индивидуальность и отличие от османских турков[209].

В этой дискуссии второй раз — после спора Бартольда и Лапина — «прямая речь» самих «туземцев» была представлена в спорах русских этнографов и востоковедов. Причём «голос туземца» не сам вмешался в спор, а его цитировал русский же исследователь. Разумеется, и раньше имперские учёные и чиновники постоянно находились в личном контакте с «туземцами»-интеллектуалами и обменивались с ними мнениями по самым разным вопросам. Но равноправными участниками публичных научных дискуссий «туземцы» не являлись — за исключением Лапина. Причиной такого положения дел был не только заведомо асимметричный статус русских и «туземцев», при котором первые были субъектом, а вторые объектом изучения. В самом «туземном» обществе не было потребности вступать в какую-то интеллектуальную дискуссию с империей. Это общество, раздробленное на локальные общины, продолжало жить по старым правилам и управляться дедовскими законами. Что о них думают русские, как их называют — мало кого волновало.

Однако всё когда-нибудь кончается. Наступило время, когда в силу внутреннего развития и под воздействием разнообразных внешних импульсов среднеазиатская элита задумалась о собственном месте в современном модернизирующемся мире и о собственной роли в жизни колониального общества. Одним из сюжетов таких размышлений стало осмысление себя и окружающих людей как национального целого, у которого есть своя историческая судьба, своё лицо и... своё имя.

Упомянутая публикация в «Туркестанских ведомостях» отразила довольно активное обсуждение «проблемы сартов» в «туземной» печати, которая издавалась сторонниками прогрессивных реформ мусульманского общества — джадидами[210]. В татароязычной оренбургской газете «Шура» (Совет) в 1911 г. самаркандец Махмуд-ходжа Бехбуди, один из самых

---

[209] В 1910 г. директор Департамента полиции МВД писал в циркулярном письме начальникам районных и охранных отделений и губернских жандармских управлений: «...выдающиеся турецкие и русские мусульманские публицисты в последнее время усиленно занимаются открытием племён, принадлежащих к одной с ними расе, в целях возбуждения в них ненависти к России и присоединения их к будущей общей мусульманский федерации...» (Мусульманское движение в Средней Азии в 1910 г. (По архивным материалам департамента полиции Министерства внутренних дел Российской империи) (Публикация Д.Ю. Арапова) // Сборник Русского исторического общества. Т. 5 (153). М., 2002. С. 131).

[210] См. подробнее: *Боровков А.К.* Узбекский литературный язык в период 1905–1917 гг. Ташкент, 1940. С. 13–14; *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation // Cahiers du monde russe et sovietique. Vol. XXXII (1), Paris, janvier-mars 1991; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. P. 204–208.

влиятельных людей в джадидском движении Средней Азии, опубликовал статью «Слово “сарт” неизвестно». Он писал, вольно или невольно повторяя аргументы Лапина, что происхождение этого слова непонятно, что сами себя сартами среднеазиатские местные жители не называют, что так прозвали их северные соседи — казахи и татары и что у последних это имя заимствовали русские[211]. Махмуд-ходжу Бехбуди поддержал его друг Бака-ходжа, который в большой статье «Слово “сарт” ненастоящее» в той же газете и в том же году отрицал существование народа «сарты»: «...Жители Туркестана <...> являются, с точки зрения расы и национальности, по преимуществу тюрками и таджиками...», «...прозвание узбеко-тюркского населения пяти областей русского Туркестана и ханств Бухары и Хивы “сартами” неправомерно, навязано <...> оно является громадной ошибкой...»[212]. Бака-ходжа, знавший русский язык, сослался на книгу Остроумова «Сарты» и несогласие с ней Лапина, упомянул о скептическом отношении к слову «сарты» Гейера, об отсутствии термина у Логофета[213], об употреблении его востоковедом Вамбери в значении «таджики»[214]. Редактор газеты подвёл черту: попытки реабилитировать слово «сарт» историческими аргументами несостоятельны и от него следует отказаться[215].

Факт ссылок Бака-ходжи на русские источники сам по себе выглядит весьма примечательным. Наверное, не замечая того, «туземный» интеллектуал по сути дела пытался копировать западную манеру обсуждения и аргументации. Он выступал против имперских классификаций и при этом сам встраивал своё несогласие в имперскую традицию классифицирования.

В 1915 г. Махмуд-ходжа Бехбуди, будучи редактором журнала «Ойна» (Зеркало), повторно опубликовал свою старую статью о термине «сарт», существенно дополнив и обновив её. Он повторил, что «сартами» русские, татары и казахи называют всё население Туркестана, будь то «турки, таджики или арабы», в Афганистане же, Иране и Индии тюркоязычное население региона обычно называется «узбеками» или «тюрками», слова «сарты» «там не знают»[216]. Среди 92 племён (кабила-уруг), которые объ-

---

[211] *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. Ташкент, 1999. С. 193 (на узб. языке).

[212] *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P.205; *Махмуд-ходжа Бехбудц.* Избранные произведения. С. 197.

[213] Д. Н. Логофет написал несколько книг о Бухарском ханстве (см., например, «Бухарское ханство под русским протекторатом» (Т. 1–2. СПб., 1911)). Любопытно, что и Логофет, и Гейер принадлежали к «прогрессивной» части российского общества и имели тесные контакты со среднеазиатскими джадидами.

[214] Статью Бака-ходжи изложил подробно Махмуд-ходжа Бехбуди: *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 196–197

[215] *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation. P. 93.

[216] *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 193–194.

единили «тюркские народы» (эл), также нет «сартов». Бехбуди вспомнил, что некоторые средневековые источники говорили о «сартах», и сделал такой вывод: «...Предположительно, когда-то племя [кабила — *С.А.*] сарт существовало, но теперь род [уруг — *С.А.*] сартов не существует...»[217] Автор не отрицал — есть распространённое мнение, что имя «сарт» в последнее время «стало известным, поэтому отказываться от него не нужно». Против такой позиции, очень похожей на аргументацию Остроумова, Бехбуди привёл свой аргумент: джадидов, или сторонников прогресса, иногда называют «бабидами»[218], но это не значит, что и сами джадиды-мусульмане так должны себя называть, поскольку бабиды не являются мусульманами[219].

Если «турков, арабов и персов» в Средней Азии трудно отличить друг от друга, писал Махмуд-ходжа Бехбуди, и необходимо как-то назвать их одним именем, то надо называть их «туркестанцами» или «туркестанскими мусульманами»[220]. Вслед за этим призывом в статье «Слово "сарт" неизвестно» следовала замечательная фраза: «...возможно, столетие спустя, когда в Туркестане известные ныне евреи, русские, турки, таджики и арабы оденут одну одежду и объединятся, вы ещё назовёте всех их "сартами"...»[221].

В рассуждениях Бехбуди обращают на себя внимание два обстоятельства. Первое заключается в том, что джадидского автора, как и его оппонентов из числа русских учёных и чиновников, мало интересовало мнение самих людей, о которых шла речь. Бехбуди говорил от имени «народа» и одновременно проповедовал этому «народу», как должно быть. Вторая особенность его стиля — повторение «западной», европейской научной традиции аргументировать свою позицию, т. е. обязательные ссылки на исторические «источники», генеалогии, мнения известных учёных и т. д. Бехбуди, споря о сартах с русскими исследователями (прежде всего с Остроумовым), рассуждал вполне «по-русски» или «по-западному» в надежде, что только в этом случае он будет услышан и его точка зрения приобретёт легитимный характер.

---

[217] Там же. С. 198.

[218] Бабиды — сторонники движения бабидов, или бахаизма.

[219] *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 198.

[220] Впрочем, отношение Махмуд-ходжи Бехбуди к тому, как следует называть среднеазиатское население, было непоследовательным. В статье «Не два, четыре языка необходимы» он утверждал, что «...большинство населения Туркестана говорит по-узбекски...» (Там же. С. 150), но при этом термин «узбекский» он употреблял наравне с термином «тюркский». В статье «Проблема языка» он называл «тюркский говор» среднеазиатцев «узбеко-чагатайским» или просто «чагатайским» (Там же. С. 183–184).

[221] Там же. С. 199.

Стоит отметить, что на отношение туркестанских джадидов к термину «сарты» большое влияние оказывали поволжские и крымские джадиды[222]. Махмуд-ходжа Бехбуди ссылался, например, на мнение известного татарского публициста Исмаил-бея Гаспринского, который писал, что жители Туркестана скорее готовы называть себя «узбеками или турками», нежели «сартами»[223]. Против термина «сарт» выступал и другой известный деятель тюркского движения в России — востоковед по образованию, будущий башкирский националист и идеолог среднеазиатского басмачества — Заки Валиди Тоган[224].

В защиту названия «сарты» выступила «Туркестанская туземная газета»[225], редактором которой был Остроумов. В 1913 г. в ней было, например, опубликовано письмо жителя г. Ош, утверждавшего, что «сарт» — это не уничижительное прозвище, оно скорее указывает на высокий культурный уровень, поэтому такое имя могло бы сделать население Туркестана «более развитым»[226]. Другой автор в той же газете писал,

---

[222] *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making. P. 80. В российской татароязычной прессе (в журнале «Шура» и др.) в это же время, т. е. 1910-е гг., шла в чём-то схожая дискуссия о самоназвании мусульман Поволжья: в качестве альтернатив рассматривались термины «тюрки» и «татары» (*Усманова Д.* Создавая национальную историю татар: историографические и интеллектуальные дебаты на рубеже веков // Ab Imperio. 2003, № 3. С. 344–345).

[223] *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making. P. 80; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P. 206. В статье «Необходима “История Туркестана”» Махмуд-ходжа Бехбуди выражал надежду, что именно «молодой историк» Ахмад Заки Валиди напишет «национальную» историю Туркестана (*Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 179).

[224] *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 199. Следует отметить, что Ахмад Заки Валиди, чьи работы по истории и этнографии пользовались огромной популярностью среди джадидов России, был хорошо знаком с русскими трудами по истории тюркских народов и Средней Азии, лично знал многих известных российских востоковедов, в том числе В. В. Бартольда, А. Н. Самойловича, А. А. Семёнова, В. П. Наливкина и др. (*Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. М., 1997. С. 82–112).

[225] Газета печаталась с 1870 г. на «сартовском» языке (в 1885–1901 гг. выходила с переводом на русский язык) и была своего рода рупором власти.

[226] В 1914 г. в газете «Садои Фаргона» (Голос Ферганы) появилась статья некоего Мулло Абдуллобека, который доказывал, что слово «сарт» означает «образованный», «культурный» и этим именем надо гордиться (*Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С. 181). Кстати, эти факты противоречат, со всеми возможными оговорками, точке зрения А. Хаугена, который писал, что «...не было слышно голосов сартов, претендующих представлять некий народ сарты...» (*Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. NY: Palgrave Macmillan, 2003. P.146).

что споры о названии не так важны и только разделяют мусульман, при этом он ссылался на немцев, имя которых по-русски означает «немой», но тем не менее никто не воспринимает это как оскорбление. Третий автор, подписавшийся «Сарт, сын Сарта», заявлял: «мы, сарты, не отвергаем это имя», «наша вера не придаёт значения именам и родственным группам»[227] В «Туркестанской туземной газете» появилась также критика Махмуд-ходжи Бехбуди: автор обвинялся в том, что его статья по поводу «сартов» носит политический характер и провоцирует смуту, на что тот вынужден был ответить и подчеркнуть сугубо «исторический» и «научный» характер своих рассуждений[228].

Вопрос о том, употреблялся ли термин «сарт» в качестве самоназвания «простыми людьми» на рубеже XIX–XX вв., большого значения не имеет. Различные источники (в том числе и цитированные выше) говорят об этом по-разному. Важно другое: споры о слове «сарт» из русской литературы и академических рассуждений перетекли в «туземный» дискурс, стали частью — негативной или позитивной — самосознания по крайней мере местной элиты, что указывает на процесс становления национальной самоидентификации, который, несомненно, уже начинался в среднеазиатском обществе в то время. Однако тогда это было только понимание потребности в национальном самосознании и не привело ещё к кристаллизации этой потребности в какую-либо точную формулу «этничности».

Сарты в переписи 1917 года

Февральская революция 1917 г. в одночасье разрушила всю прежнюю политическую структуру государства. Пространство теперь уже бывшей Российской империи превратилось в поле борьбы самых разнообразных социальных и политических групп. Началась жесточайшая битва за символические ресурсы, за привилегию говорить от имени классов и наций, за новые смыслы разного рода классификаций и названий. Недавние идейные монополисты утратили право решающего голоса, прежние аутсайдеры оказались вдруг востребованы со своими, как казалось ещё вчера, совершенно маргинальными идеологиями.

[227] *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P.206–207. Интересно, что в 1906 г. на всероссийском съезде кадетской партии, в котором участвовала особая мусульманская делегация во главе с одним из лидеров татарских националистов, Ю. Акчуриным, по требованию последней кадеты приняли поправки к своей программе, в том числе внесли в список наций, наряду с поляками и евреями, татар, сартов (!!) и киргиз-казаков (*Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Лондон, 1990. С.58).

[228] *Махмуд-ходжа Бехбуди.* Избранные произведения. С.214.

Для утверждения и распространения новых смыслов нужны были легитимные механизмы. Это могли быть любые собрания, мероприятия, события, в которых власть выступала в роли принимающей решения инстанции.

В 1917 г. была организована, казалось бы, рядовая сельскохозяйственная перепись. Её целью было уточнение размеров земельных владений, количества и поголовья скота, выяснение социально-классовой структуры среднеазиатского общества. Высший местный орган управления — Туркестанский комитет Временного правительства — был против переписи, считая её неуместной в условиях политического и экономического кризиса, но министр земледелия настоял на своём. Проводилась перепись специально откомандированной из Петрограда группой сотрудников, представлявших государственные органы по землеустройству. Она была сплошной, велась в основном силами преподавателей и учащихся на протяжении лета и осени 1917 г. и была закончена лишь в январе 1918 г. из-за прекращения финансирования. До некоторых районов переписчики так и не доехали.

Основным формуляром, как и во время переписи 1897 г., была подворная карточка, в которой каждому члену семьи посвящалась отдельная строка. Строки «национальность» — и это я хотел бы особо подчеркнуть — в этом формуляре не было, поскольку задачи выяснять национальный состав региона никто не ставил. Но тем не менее одновременно с подворными карточками переписчики вели поселенные списки, в которых была строка о национальности домохозяина. Вполне вероятно, что как такового опроса глав домохозяйств по поводу их национальности в 1917 г. вовсе не было, а общие данные брались из поволостных сводок местных администраций[229].

Несмотря на свой сугубо хозяйственный замысел, перепись всё же предоставила возможность политикам продемонстрировать и закрепить, используя научную легитимность процедуры сбора информации, новый подход к этнографической классификации. В начале 1920-х гг. этнограф И. И. Зарубин, который составлял свой список народов Средней Азии, специально обратился к сельскохозяйственной переписи 1917 г. как самой близкой по времени попытке описать местное население. Комментируя итоги этой работы, Зарубин указал на потрясающую деталь: «...уже во время работ [по подготовке переписи — *С. А.*] руководителями было разъяснено [!!! — *С. А.*] сотрудникам, что особого народа сарт не сущест-

---

[229] Во всяком случае, «обнаруженная» в ходе переписи 1917 г. номенклатура национальностей очень напоминала те классификации, которые создавались местными статистическими комитетами в начале столетия.

вует и что этот термин всюду должен быть заменён [должен!!! — *С. А.*] словом узбек...»[230].

Нет сомнения, что такой шаг был сделан из политических соображений. Изменившаяся после февраля 1917 г. ситуация требовала от новых туркестанских руководителей вступления в равноправный диалог с «туземной» элитой. Две стороны должны были найти формулу соглашения, в которой были бы признаны и единство прежней страны, и некая субъектность бывших «инородцев» в её будущем политическом устройстве. Одним из пунктов торга по поводу такого неформального соглашения, видимо, и было принятое решение отказаться от термина «сарт». Этот отказ, во-первых, символизировал разрыв с великодержавным характером имперского правления времён «царизма». Во-вторых, «туземные» партии ещё раз продемонстрировали тюркский вектор своих политических ожиданий[231]

Кто и как принял это распоряжение? На этот вопрос пока ответа нет. Можно лишь вспомнить тот факт, что в середине 1917 г. исключительно важную роль в политических дебатах играли два персонажа, о которых говорилось выше. Во главе Туркестанского комитета Временного правительства с июля по сентябрь 1917 г. стоял В. П. Наливкин, который как учёный был склонен ставить знак равенства между сартами и узбеками, а политически, будучи социалистом, был настроен искать компромисс с местной интеллигенцией. Одним из партнёров (и оппонентов?) Наливкина на политической арене был лидер консервативной партии «Шурои Уламо» (Совет богословов) С.-А. Лапин, категорически выступавший за замену имени «сарт» на «узбек». Наливкин и Лапин были, безусловно, давно знакомы — Лапин учился у Наливкина в Туркестанской учительской семинарии во второй половине 1880-х гг., затем их пути пересеклись

[230] *Зарубин И. И.* Список народностей Туркестанского края. Л., 1925. С. 15–16. Летом 1917 г. в статье «О национальном вопросе в Туркестане» некто И. Первышев, обсуждая проблему прав коренных народностей на самоопределение, писал: «...Мы знаем, что население Туркестана составляют: таджики, наиболее древние жители этой страны, узбеки, киргизы..., каракалпаки, туркмены, йомуды [!? — С. А.], персы, татары, индусы, европейцы, евреи бухарские и т. д....» (*Первышев И.* О национальном вопросе в Туркестане // ТВ. 20 июня (3 июля) 1917, № 71). Сартов в этом перечислении нет.

[231] Весной 1917 г. в Туркестане повсеместно происходили — при участии членов партии «Шурои Исламия» (Исламский совет) — митинги и собрания, на которых обсуждалась революция в России. На одном таком собрании в Катта-кургане (Самаркандская область) местные муллы говорили, что «...прислужники царя, издеваясь над нами, называли нас "сартами" вместо узбеков. Это слово отныне должно быть упразднено и все наши сограждане русские должны называть нас своим именем узбеков...» (*Исхаков С.* Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). М., 2004. С. 157).

в 1896–1899 гг., когда они оба служили в администрации Самаркандской области[232]. Уже тогда не без участия этого тандема самаркандский статистический комитет практически отказался от широкого употребления термина «сарт». В 1917 г. Наливкин и Лапин стояли на разных политических позициях — первый сочувствовал левым джадидам и опасался растущего влияния их соперников из «Шурои Уламо», которым руководил второй. Тем не менее, возможно, их совместными усилиями, при участии, конечно, других деятелей и партий[233], была предпринята первая попытка в рамках всего Туркестана переписать сартов «узбеками»[234].

Сарты как узбеки

После ухода Наливкина и Лапина с политической сцены[235] и появления во власти большевиков тема сартов была на какое-то время забыта или отодвинута на задний план. По инерции существовали прежние классификации и вполне легально одновременно — можно сказать, параллельно — использовались старые термины и новые их значения[236].

[232] Наливкин и Лапин были, в частности, соавторами статьи «Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое» в «Сборнике материалов по мусульманству» (Т.1. СПб., 1899).

[233] Не только Лапин, но и другие представители «туземной» элиты — как левые по убеждениям (Убайдулла Ходжаев), так и правые (Махмуд-ходжа Бехбуди, Мунаввар-кори Абдурашидханов) — были противниками имени «сарт».

[234] В совещаниях по поводу проведения сельскохозяйственной переписи 1917 г. участвовали представители не только органов статистики и местной власти, но и разного рода политических партий и общественных движений, включая туземных партий (см.: ТВ, 3 (16) июня 1917, № 57). Правда, я пока не видел письменного указания об исключении от имени «сарт».

[235] Наливкин в начале 1918 г. покончил жизнь самоубийством, в том же году Лапин вынужден был уехать из Туркестана.

[236] Интересная тема — политические взгляды лидеров басмаческого движения, в том числе отношение к «национальному вопросу» и их «национальная» идентичность. Большинство «полевых командиров» — курбаши — были людьми в политике неискушёнными, больше озабоченными своей властью и отношениями с конкурентами. Но что, безусловно, сразу бросается в глаза при поверхностном взгляде на историю басмаческого движения — это та идеологическая роль, которую пытались играть в антибольшевистском сопротивлении бывшие джадиды с их представлениями о «Туркестане» и «туркестанцах» как части «тюркского мира». Неслучайно в басмаческом движении принимали активное участие лидеры татаро-башкирского национального движения и даже Энвер-паша, один из лидеров «младотюрков» (см.: *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания; Туркестан

Городская «туземная» элита всё чаще именовала себя «узбеками»[237], население сельских районов по старинке спокойно воспринимало название «сарты». В политической сфере термин «узбек» использовался чаще и более официально. В 1918 г. Туркестанский ЦИК принял постановление, которым государственными, кроме русского, объявлялись «местные преобладающие языки» — «узбекский» и «киргизский».

В январе 1920 г. председатель Туркестанского Центрального исполнительного комитета Т. Рыскулов, казах по происхождению, выступил с идеей создания «Тюркской советской республики» (или «республики тюркских народов»). Присланная из Москвы Туркестанская комиссия, которую возглавлял М. В. Фрунзе, идею «Тюркской республики» отвергла. Тогда же, в противовес коммунистическому «пантюркизму», появился план разделения Туркестана на национальные территории. В марте 1920 г. ЦК РКП(б) и ВЦИК РСФСР приняли новое Положение об автономии Туркестана, в котором говорилось, что Туркестан — республика «...основных народов, его населяющих: туркменов, узбеков, киргизов, с областным делением по существующим национальным группировкам, экономическому и бытовому укладу...»[238]. В 1920 г. при ЦК компартии Туркестана были созданы три соответствующих национальных секции, при Туркестанском ЦИК — три национальных отдела (в 1921 г. они были переподчинены Наркомнацу Туркестана).

Все эти события (в том числе перепись 1920 г.) возродили интерес к этнографическим сюжетам. Вслед за определением официальной номенклатуры основных среднеазиатских национальностей встал вопрос об их территориальной и культурной «конфигурации». Кого считать узбеком? Разумеется, тут же возникла заново «проблема сартов». В Центре и в самом Туркестане стали появляться работы, авторы которых научно обосновывали необходимость и неизбежность смены термина «сарты» на термин «узбеки». В Туркестане эту точку зрения представлял статистик И. П. Магидович, в Центре — этнограф И. И. Зарубин. Оба — из нового поколения исследователей (и тому и другому было чуть более 30 лет), оба сочувственно встретили советские перемены.

в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000. С. 164–243).

[237] М. С. Андреев писал в начале 1920-х гг., что «...Сарты гор. Ташкента в настоящее время в кругах, коснувшихся европейского образования [!!! — С. А.], предпочтительно именуют себя узбеками...» (*Андреев М. С.* Вещие сны, несколько примет и детская игра «Сорока-Ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии. Материалы по этнографии // Известия Главного Средне-Азиатского Музея. Т. 2. 1923. С. 4).

[238] Известия ТуркЦИК. 24 марта 1920 г. (цит. по: *Гордиенко А. А.* Создание советской национальной государственности в Средней Азии. М., 1959. С. 93).

Наибольшие усилия для дискредитации термина «сарт» приложил И. П. Магидович. Совмещая в своём лице функции учёного и чиновника[239], Магидович непосредственно отвечал за создание и обоснование списка национальностей.

В «Отчёте о деятельности Совета народных комиссаров и Экономического совета Туркестанской республики» (1922) Магидович признавал, что «...многие этнографы склонны считать их совершенно различными народностями...»[240]. Тот факт, что их [сартов и узбеков. — *С.А.*] можно противопоставить как «несомненным тюркам» (казахам и кыргызам), так и «несомненным арийцам-таджикам», — был для него очевиден, но вопрос о том, «...чем отличаются в настоящее время сарты от узбеков, которые говорят на том же наречии тюркского языка, имеют одинаковые обычаи и уклад жизни...», оставался, с его точки зрения, невыясненным[241]. Как писал Магидович, «...во многих случаях один и тот же народ отмечался то сартами, то узбеками, в зависимости от предвзятой точки зрения регистраторов...» и «...само опрашиваемое население не видело резкого различия между названиями "узбек" и "сарт"...»[242].

В «Статистическом ежегоднике 1917–1923 гг.» (1924) Магидович в специальном разделе «Национальный состав» (в главе «Население ТССР в 1920 г.») назвал «преобладающей народностью» узбеков вместе с «почти слившимися с ними» сартами[243]. Автор пояснил, что «...Узбеки объединены с сартами, так как, по материалам переписей 1917 и 1920 гг. нет возможности отделить их, тем более, что язык у них общий. К ним причислены также мелкие группы, говорящие по-узбекски (например, кашгарские сарты, или "кашгарлыки" и т.п.). Так называемые "ходжа" и "арабы" причислены к тем народностям, среди которых они живут и на чьём языке

---

[239] Биография Магидовича мало известна специалистам по Средней Азии. Иосиф Петрович Магидович родился в 1889 г. и умер в 1976 г. В Туркестане он работал зам. заведующего Отдела демографической статистики Центрального статистического управления Туркестанской республики, был руководителем Комиссии по районированию. Несмотря на свой молодой возраст и вроде бы не очень значительную должность, это был человек, который принимал непосредственное участие в подготовке материалов для принятия политических решений. Позднее он работал в ЦСУ СССР, преподавал на Географическом факультете МГУ Его перу принадлежит известная книга «Очерки по истории географических открытий».

[240] *Магидович И. П.* Население // Отчёт о деятельности Совета народных комиссаров и Экономического совета Туркестанской республики на 1-ое октября 1922 года. Ташкент, 1922. С. 54.

[241] Там же. С. 54.

[242] Там же. С. 54.

[243] *Магидович И. П.* Население ТССР в 1920 г. // Статистический ежегодник 1917–1923 гг. Т. 1. Ташкент, 1924. С. 45.

говорят...»[244]. Любопытно, что, говоря об объединении сартов с узбеками (и причислении к последним других мелких племён), Магидович ссылался на техническое удобство такого шага. Дело в том, что при составлении демографической и этнографической карты Туркестана ему пришлось использовать несколько разнородных источников — результаты переписей 1917 и 1920 гг., которые были неполными и не охватывали все районы, а также более ранние данные текущей статистики (в том числе по Фергане — «Список населённых мест» 1909 г.). В каждом из этих источников была своя собственная этнографическая номенклатура, поэтому для того, чтобы свести их к общему знаменателю, технически было удобно рассматривать сартов и узбеков вместе.

Позиция Магидовича была точкой зрения не этнографа, лингвиста, антрополога или историка, для которых важны национальные (или этнографические) типажи, а точкой зрения статистика-чиновника, которой должен был предложить методику выяснения национальности конкретного человека. Отсюда вполне практичное наблюдение автора, что отличить «...сартов от узбеков и подсчитывать, сколько зарегистрировано тех и других, значило бы фиксировать такое деление, которого в действительности не существует...»[245]. Правда, из этого прикладного соображения автор сделал общий вывод: «...Таким образом, жизнь, по-видимому, стирает ту грань, которая была раньше [всё-таки была!!! — *С. А.*] между этими двумя народностями, и полное слияние их является вопросом не очень отдалённого будущего. Но слияние это может произойти только таким образом, чтобы название "сарт" совершенно исчезло, поглощённое понятием "узбек"...»[246].

В публикации 1924 г. Магидович приветствовал политический выбор сартов: «...Сартами теперь называют издревле оседлый народ тюрко-иранского

[244] Там же. С. 84. Разрабатывая материалы по Ферганской области, Магидович отнёс к числу «узбеков» целую группу «родственных им народов, почти ассимилировавшихся с ними», — кашгарцев, кураминцев, кипчаков и каракалпаков, а также «тюрков» (*Магидович И. П.* Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 года // Материалы Всероссийских переписей. Перепись населения в Туркестанской Республике. Вып.4. Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 года. Ташкент, 1924. С. 22–23). Впрочем, автор указал соответствующие данные по этим более мелким группам как в тексте, так и в таблице.

[245] *Магидович И. П.* Население... С. 55.

[246] Там же. С. 55. Ту же мысль Магидович повторил, анализируя национальный состав Сырдарьинской области (*Магидович И. П.* Обзор итогов демографическо-профессиональной переписи 1920 года в Сыр-Дарьинской области // Материалы Всероссийских переписей 1920 года. Перепись населения в Туркестанской Республике. Ч.1. Поселенные итоги. Вып.3. Поселенные итоги Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1923. С. 51–52).

происхождения, говорящий на узбекском языке. По происхождению они следовательно, отличаются от узбеков <...>. Оседлые тюрки Самаркандской обл. давно уже начали называть себя узбеками. Такое же явление наблюдается теперь в Фергане и Сыр-Дарьинской обл. Сотни тысяч сартов именуют себя узбеками и свой язык узбекским. Они уже не сознают себя отдельной народностью и вопреки мнению учёных утверждают своё единство с узбеками. Противоположное явление нигде не отмечалось: не было случая, чтобы подлинные самаркандские, бухарские, хивинские или аму-дарьинские узбеки называли себя сартами. Понятно, почему именно название "сарт" исчезает, уступая понятию "узбек" Повсюду, где сарты раньше сталкивались с узбеками, последние занимали господствующее положение и захватывали в свои руки политическую власть <...>. Кочевники-узбеки презирали оседлых земледельцев-сартов <...>. Слово "сарт" в устах узбеков (так же, как и киргиз) было бранным. Естественно, что многие из сартов сами начали считать недостойным для себя носить такое название, тем более что не видели никакого отличия между собой и узбеками. Вот почему в последние годы было отмечено так много узбеков в тех местностях, которые всегда считались населёнными одними только сартами. Это явление носит слишком массовый характер, чтобы можно было его объяснять недостатками регистрации переписи 17 года...»[247] Ссылка на недостатки «регистрации» в 1917 г., видимо, косвенно напоминает о решении статистиков переписывать всех сартов в узбеки. Магидович же явно пытается доказать обратное: массовое стремление сартов записываться узбеками — инициатива самого населения, а не результат административного своеволия. В этих рассуждениях прочитываются отголоски письменно незафиксированных дискуссий о том, имеют ли право чиновники (статистики) вольно манипулировать племенными именами[248].

[247] *Магидович И. П.* Сельское население Ферганской... С. 43.

[248] Очень любопытными были итоги переписи 1920 г. в Самаркандской области. Отвечая на вопрос о своей национальности, многие жители этой области — которых при обработке данных записали «узбеками» — называли свои «родовые» имена (*Магидович И. П.* Обзор итогов демографическо-профессиональной переписи 1920 года в Самаркандской области // Материалы Всероссийских переписей 1920 года. Перепись населения в Туркестанской Республике. Ч. 1 Поселенные итоги. Вып. 5. Поселенные итоги Самаркандской области. Ташкент, 1924. С. 35). В Самаркандском уезде таковых было 69% от общего числа всех «узбеков» (Там же. С. 40). Они называли не только известные родовые имена вроде «мангытов», «найманов» и др. (автор отметил, что некоторые из этих групп говорят на таджикском языке [!!! — С. А.] (Там же. С. 35)), но и «арабы», «калмаки», «каракалпаки», «кипчаки», «юзы», «мультаны» (их иногда относят к цыганам), «туркмены», «сарты», «ходжа», «сайет» (сейиды, т.е. потомки Пророка?), «тюрки» (о последних автор пишет, что они настолько непохожи на остальных узбеков, что у некоторых этнографов возник вопрос «узбеки ли тюрки?» (Там же. С. 35,

В другой своей работе — «Материалы по районированию Средней Азии» (1926), посвящённой населению Бухары, Магидович вновь обратился к теме сартов и их отношения к узбекам. Он писал, что «...наиболее спорный вопрос о взаимоотношениях узбеков с т.н. "сартами" <...> уже ликвидирован самой жизнью...»[249]. Далее он утверждал, что «...нет решительно никаких оснований утверждать, что под термином "сарт" в различное время подразумевалась одна и та же национальность или вообще какая-либо определённая национальность...»[250]. При этом автор почти дословно цитировал «контрреволюционера» Лапина: «...Материалы статистических переписей и обследований, начиная с 1897 г., подтверждают это заявление миллионами показаний самого населения. Смысл этих показаний был совершенно ясен: нет особого народа сарт, отличного от узбеков, и нет особого сартовского языка, отличного от узбекского...»[251].

Автор вновь доказывал своим безымянным оппонентам, что смена названия «сарт» на «узбек» — это вовсе не самоуправство советских политиков. Наоборот, это бывшие царские чиновники самоуправно записывали всех сартами: «...При каждой новой переписи или административном опросе в городах и селениях Ферганы и Ташкентского уезда, т. е. в "центрах сартовской оседлости", получалась совершенно иная пропорция "сартов" и узбеков, причём количество сартов катастрофически убывало. Несомненно, что во многих случаях применение того или иного термина зависело от предвзятой точки зрения регистраторов, действовавших иногда под влиянием "интересовавшихся этнографией" инструкторов или уездных начальников. Но очевидно также, что подобная неустойчивость в названиях могла существовать лишь потому, что само опрашиваемое оседлое тюркское население не видело никакого различия между словами "узбек" и "сарт" но охотнее называло себя первым именем...»[252]. Далее Магидович писал, что вопрос об отказе от слова «сарт», «уже взвешенный судьбою», был окончательно разрешён историей через два года, когда была образована Узбекская республика, а само именование «сарт» продолжало встречаться очень редко и только потому, что местные жители прибегали к нему, «применяясь к пониманию русских регистраторов»[253].

38, 41–43, 44)). Другими словами, если, например, для Ферганы проблемой была принадлежность сартов к узбекам, то для долины р. Зеравшан существовала другая проблема — правомерность отнесения к числу узбеков различных групп кочевого, полукочевого и оседлого тюркоязычного населения, узбеками себя не считающих, с одной стороны, и вроде бы узбеков, но говорящих по-таджикски, — с другой.

[249] *Магидович И.* Население // Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч.1. Бухара. Ташкент, 1926. С. 169.

[250] Там же. С. 173.

[251] Там же. С. 174.

[252] Там же. С. 174.

[253] Там же. С. 174.

Аргументы в пользу отказа от имени «сарт» привёл также И. И. Зарубин, который собирал материалы для своего анализа в Средней Азии в 1918–1919 гг.[254] В работе «Список народностей Туркестанского края» (1925) он разделил «лингвистически» всё население на «иранскую» и «турецкую» группы[255] О «таджиках» Зарубин писал, что «...С точки зрения культурной они ничем не отличаются от турецкой оседлой части населения края, лишённой родовых пережитков, известной в литературе под именем сартов и ныне составляющей основное ядро узбецкой народности...»[256]. Однако автор специально отметил, что «Обычно термином таджик преимущественно подчёркивается языковая принадлежность субъекта»[257] Таким образом, языковой признак, по мнению Зарубина, должен быть определяющим при составлении списка национальностей.

Об «узбецкой народности» Зарубин писал, что она «...образовалась на глазах истории...»[258]. В число узбеков он включил и сартов, дав развёрнутое объяснение такому решению: ...Это — уже до узбеков турецкое по языку, иранское по происхождению — население, называвшееся и называемое и поныне узбеками и казаками именем сартов, нигде не создало для себя особого этнического определения...»[259]. Зарубин полагал, что, «...когда с ростом национального самосознания, понадобилось особое определение для развивающейся национальности, передовые слои[260] сартского общества предпочли отбросить неприятный для них термин

---

[254] Рассуждения Зарубина на тему состава населения Туркестана интересны ещё и тем, что их изложил член Комиссии по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран, которая была создана в Санкт-Петербурге в 1917 г. и продолжила свою работу в начале 1920-х гг. при Академии наук. Комиссия эта фактически была одним из ведущих органов, который готовил список «народов» к переписи 1926 г. и предпринял первую попытку создать единую и «централизованную», т. е. обязательную для всех, номенклатуру народов и таким образом избавиться от многоголосицы и путаницы по этому вопросу. О комиссии и о спорах в комиссии по определению национального состава Средней Азии см. подробнее: *Hirsch F* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, London: Cornell University Press, 2005. О Зарубине см.. *Рахимов Р.Р* Иван Иванович Зарубин (1887–1964) // Советская этнография. 1989, № 1.

[255] *Зарубин И. И.* Список народностей Туркестанского края. С. 5.

[256] Там же. С. 6–7.

[257] Там же. С. 7. Хотя Зарубину пришлось отметить и тот факт, что в некоторых случаях таджиками называют тюркоговорящее население.

[258] Там же. С. 14.

[259] Там же. С. 14–15.

[260] В другой своей работе Зарубин приписал решение отказаться от термина «сарт» «руководящим кадрам узбецкого народа» (*Зарубин И. И.* Список народностей Союза Советских Социалистических Республик. Л., 1927. С. 33).

и принять исторически несвойственное им имя узбеков...»[261] Завершил российский этнограф так: «...При существующем ныне стремлении передовых кругов Туркестана к объединению вполне или почти оседлого турецкого населения края под именем узбеков, вполне основательным представляется мнение турколога А. Н. Самойловича о желательности устранения термина сарт из статистической терминологии и замены его именем узбек[262]. В практическом отношении это может лишь ускорить сформирование нарождающейся национальности, которой, несомненно, предстоит большое будущее...»[263].

Из «Списка народностей Туркестанского края» видно, что в отличие от Магидовича Зарубин апеллировал не столько к народным массам, сколько к руководящей воле «туземной» элиты и к политической целесообразности.

В работе «Население Самаркандской области» (1926) Зарубин ещё более определённо отделил политический аспект «проблемы сартов» от научного. Указав на «неопределённость самого понятия сарт», автор повторил мысль о том, что «...Ныне наблюдается стремление к полному устранению этого обозначения, как термина национального, с заменою его в соответствующих случаях словом узбек, объединяя таким образом совершенно отуреченных иранцев в общеузбецкой массе. Едва ли могут быть существенные возражения против такого расширенного [! — *С. А.*] понимания узбецкой народности, раз оно желательно в целях национально-культурного объединения...»[264]. При этом Зарубин тут же добавил, что «в интересах научного анализа» «узбецкую национальность» можно разделить на составные части, в том числе выделить «отуреченных иранцев» в отдельную группу и обозначить её для практического удобства «чисто условным термином сарт»[265].

---

[261] *Зарубин И. И.* Список народностей Туркестанского края. С. 15.

[262] Эта ссылка Зарубина на мнение другого члена Комиссии по изучению племенного состава населения России — А. Н. Самойловича — указывает на расстановку сил в научном мире. Ф. Хирш пишет, что именно Самойлович выступил против термина «сарты», тогда как Зарубин «был против исключения понятия» (*Hirsch F.* Empire of Nations. P. 90). Причём в 1921–1922 гг. Самойлович посетил Среднюю Азию, где не только проводил исследования, но и активно участвовал в общественной и политической жизни. Возможно, его мнение учитывал Магидович, хотя никаких данных об этом нет. К сожалению, Самойлович публично в 20-е гг. с изложением своей позиции по проблеме сартов не выступал.

[263] Там же. С. 21.

[264] *Зарубин И. И.* Население Самаркандской области. Л., 1926. С. 20.

[265] Там же. С. 20–21. Более осторожную позицию — по сравнению с Магидовичем — Зарубин занял и в вопросе о том, какие группы должны войти в состав узбеков кроме сартов. В частности, он не решился включить в их число тюрков и кашгарцев, заметив, что последние могут войти в отдельную национальность «уйгуры».

Итак, в начале 1920-х гг. сложился некий консенсус между политиками и учёными в вопросе о необходимости перезаписи всех бывших сартов узбеками. Политики сформулировали заказ — специалисты нашли аргументы в его обоснование. В тот момент этот альянс был для всех сторон отчасти вынужденным. Центральная власть вынуждена была легитимировать пантюркские настроения под ярлыком «узбеки». «Туземные» лидеры, включая бывших джадидов, вынуждены были отказаться от демонстративных протурецких лозунгов. Этнографы и статистики вынуждены были признать приоритет политической целесообразности над научным анализом.

«Проблема сартов» в 1920-е годы

Было бы неверно утверждать, что все были довольны принятым решением по поводу сартов и никто против него не возражал[266]. Я уже говорил, что свои сомнения очень мягко сформулировал Зарубин, который указал на преждевременность отказа от термина «сарт» в научных исследованиях. Схожей позиции, видимо, придерживались и многие другие учёные, хотя примеры открытого публичного оппонирования власти найти довольно сложно. Эти сомнения и нежелание упрощать этнографическую картину региона в угоду политикам оказались скрыты внутри научных текстов, и их можно обнаружить лишь при внимательном чтении.

Взять, например, статью М. Ф. Гаврилова «Этнографический обзор Туркестана» (1921)[267] Он полагал, что население региона делится на две части — оседлую, которая по преимуществу относится «к иранской группе арийских народов», и кочевую, которая принадлежит к «тюрко-монгольским народам». При этом «...оседлое — преимущественно иранского происхождения (таджики), частью тюрко-монгольского (узбеки), с возможным для них в известной мере применением обобщающего термина — сарты, которых в отдельности следует всё же считать за представителей отуреченных иранцев...»[268]. Из этой фразы следует, что автор видел в «таджиках», «узбеках» и «сартах» («отуреченные иранцы») три самостоятельные группы. Правда, в той же статье Гаврилов писал, что большинство узбеков

[266] А. Хауген в своей книге «Установление национальных республик в советской Средней Азии» (2003) обратил, в частности, внимание на то, что тему сартов и их отличия от узбеков в середине 20-х гг. поднимали казахские политики, которым важно было использовать этот факт в споре о принадлежности той или иной территории Казахстану или Узбекистану (*Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. P 147-149).

[267] *Гаврилов М. Ф.* Этнографический обзор Туркестана // Очерки хозяйственной жизни Туркреспублики. Ташкент, 1921. С. 21-26.

[268] Там же. С. 22.

населяют города и кишлаки Сырдарьинской, Ферганской и Самаркандской областей, где «...их называют иногда [!? — *С.А.*] сартами...»[269]. В данном случае он явно отдавал преимущество «узбекам».

Так же противоречиво писал известный этнограф и историк А. А. Семёнов в своей малоизвестной статье «К проблеме национального размежевания Средней Азии» (1924)[270]. Классифицируя народы, Семёнов выделил отдельно: 1) «турецкие племена», в число которых вошли узбеки, 2) «иранские народности», включая таджиков, 3) «семитов», а также 4) смешанное турецко-иранское оседлое население многих городов и селений — «так называемых сартов»[271]. То есть Семёнов выделил сартов в отдельную группу, которая отличается от узбеков. Однако далее он произвёл операцию по их соединению: «...наибольшею по численности народностью являются узбеки — если причислить к ним и то смешанное ирано-турецкое население городов и селений (кишлаков), которое с отдалённых времён называлось сартами...»[272]. Автор назвал эту группу «узбеко-сартами»[273]. О том, что Семёнов не особенно приветствовал смену названия «сарт» на «узбек», говорит и его осторожное добавление, что в слове «сарт» нет ничего обидного. А ведь именно «оскорбительным» значением этого имени объяснялась в то время необходимость отказа от него.

Сомнения в необходимости ставить знак равенства между узбеками и сартами высказывал другой туркестанский учёный-востоковед — В. Н. Кун. В статье «Изучение этнического состава Туркестана» (1924) он писал: «...обширная группа сартов под влиянием политических событий последних лет частично определяет себя как узбеков, но противопоказание физиологического типа, говора и факт отсутствия родового строя по совокупности достаточно удостоверяют их этническую принадлежность...»[274].

Ещё один «старый туркестанец» — Н. Г. Маллицкий — в неоконченной и неопубликованной статье «О взаимоотношении названий "сарт" и "узбек"» (1925) писал, что в науке стало принятым называть сартами «...оседлых тюрков и тюркизированных туземцев, которые совершенно утратили родовой быт...», тогда как в быту этим термином называли всех «...жителей городов и больших селений вообще, без различия того, на каком языке они говорят...»[275]. Маллицкий отмечал, что у населения

[269] Там же. С. 23.

[270] *Семёнов А. А.* К проблеме национального размежевания Средней Азии. (историко-этнографический очерк) // Народное хозяйство Средней Азии. Ташкент, 1924. № 2–3. С. 26–40.

[271] Там же. С. 26.

[272] Там же. С. 37.

[273] Там же. С. 39.

[274] *Кун В.* Изучение этнического состава Туркестана // Новый Восток. Журнал научной ассоциации востоковедения Союза ССР. Книга 6-я. М., 1924. С. 353.

[275] *Маллицкий Н. Г.* О взаимоотношении названий «сарт» и «узбек». Л.29–30.

Ферганы и Ташкентского уезда слово «сарт» «...не заключало в себе никакого презрительного оттенка, и тюркизированное население не отвергало этого старинного наименования, хотя само чаще всего называло себя по имени того или другого города...», в Ходженте же, Самарканде и Бухаре «... слово “сарт”, прилагавшееся ко всей массе покорённого узбеками оседлого населения, получило несколько презрительное значение...»[276].

Маллицкий писал о названии «узбеки»: «...Особенно широко стало распространяться новое национальное имя с первых дней революции, как символ политического освобождения...»[277] По мнению автора, «невыгода нового национального имени» состоит в том, что жители-сарты Кашгара, Яркенда и Хотана (городов Восточного Туркестана, или китайского Синьцзяна), на которых никак нельзя («ненаучно») распространять термин «узбеки» (так как узбеки в этих землях никогда не правили), в результате переименований окажутся оторванными от жителей Ташкента и Ферганы, с которыми они схожи «с этнологической точки зрения». Правда, Маллицкий тут же изложил более оптимистическую позицию: «...нет сомнений, что единство языка, невзирая на диалектологические различия, в связи с единообразием духовной и материальной культуры, рано или поздно поведёт к объединению всего говорящего по-тюркски оседлого населения, как в Западном, так и в Восточном Туркестане, и нет ничего невероятного в том, что общим национальным именем сделается имя узбеков...»[278].

Наконец, стоит упомянуть точку зрения В.В. Бартольда на проблему «сартов». В 1920-е гг. им была, в частности, написана специальная статья «Сарт» для «Энциклопедии ислама». В ней Бартольд повторил тезисы своих предыдущих работ, написанных по ходу и по результатам спора с Лапиным, еще больше смягчив свои формулировки: «...После завоевания Туркестана узбеками противоположность между узбеками и покорённым оседлым населением, по-видимому, иногда должна была ощущаться сильнее, чем противоположность между тюрками и таджиками (или сартами) <...>. Менее отчётливым было это противопоставление в Бухаре и Коканде <...>. Для казака каждый оседлый житель был сартом, независимо от того, говорил ли он на тюркском или иранском языке; в официальном языке словом сарт, по-видимому, обозначалось тюркизированное оседлое население в противоположность таджикам, которые сохранили свой иранский язык <...>. То же самое словоупотребление было принято европейскими учёными, несмотря на то, что было трудно определить различие между сартом и узбеком...»[279]. Далее Бартольд писал, выступая в роли критика национального размежевания: «...Оседлый житель Сред-

[276] Там же. Л.32.
[277] Там же. Л.33.
[278] Там же. Л.34.
[279] *Бартольд В.В.* Сарт // Бартольд В.В. Сочинения. Т.2. Часть 2. С.528.

ней Азии чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определённого города или местности; мысль о принадлежности к определённому народу не имеет для него никакого значения. Лишь в новейшее время под влиянием европейской культуры (через посредство России) возникло стремление к национальному единству. Слово сарт <...> ныне изгнано из употребления; сейчас признаётся только узбекская национальность в противоположность казакской, туркменской и таджикской национальностям...»[280].

В статье «Таджики» в сборнике «Таджикистан» (1925) Бартольд, который оставался действующим сотрудником Академии наук СССР и экспертом Комиссии по изучению племенного состава, повторил свои размышления о сартах, но в несколько иной редакции: «...В XIX в. слово сарт употреблялось часто кокандскими историками, причём неоднократно упоминаются вместе "узбеки, таджики и сарты"; сарты, следовательно, отличались от таджиков, но понимали ли под словом сарт исключительно отюреченную часть местного оседлого населения (такое значение стремились присвоить слову сарт представители европейской и русской науки), из слов историков не видно. Часто и в Фергане в смысле "всё население" употреблялось выражение "узбеки и сарты", т. е. сарты более определённо отличались от узбеков, чем от таджиков...». Далее, сославшись на Наливкина, Бартольд повторил точку зрения последнего о том, что сартами называют оседлых узбеков и таджиков, но поскольку в Фергане сарты-узбеки преобладают над сартами-таджиками, то «сартовским» надо называть преимущественно «тюркский» язык: «...Вообще по мере перехода узбеков к оседлости сартам стали противополагать уже не узбеков, как прежде, а казаков. В новейшее время слово сарт признано оскорбительным для туземцев и исключено из употребления...»[281].

Наконец, в проекте инструкции по переписи населения 1926 г. Бартольд констатировал, что «...Термин сарт, вероятно, не будет допущен [!! — *С.А.*] переписью. Но, несомненно, будет много случаев, когда население назовёт себя сартами (в отдельных случаях или в целых районах). В таких случаях

---

[280] Там же. С. 528–529. Бартольд был противником национально-государственного размежевания, что видно из одной его записки. Он писал в ней: «...Национальный принцип в том виде, как он был проведён в жизнь при национально-государственном размежевании Средней Азии в 1924 г., был выработан западно-европейской историей XIX века и совершенно чужд местным историческим традициям...» (В. В. Бартольд о национальном размежевании в Средней Азии // Восток. 1991, № 5. С. 165). При этом учёный всё-таки признавал, что «...под влиянием общей европеизации Востока усвоенные из Европы принципы иногда оказываются сильнее местных традиций...» (Там же. С. 166).

[281] *Бартольд В. В.* Таджики. Исторический очерк // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. С. 462.

желательно, отнеся этих субъектов к узбекской народности, в скобках помещать название сарт в качестве дополнительного...»[282].

Все эти выдержки из бартольдовских работ указывают на то, что автор не отступил от своей позиции, которую он отстаивал в споре с Лапиным два с половиной десятилетия ранее. Главное утверждение Бартольда — сарты в основе имеют иранское происхождение. Тот факт, что сегодня они говорят на тюркском языке, с его точки зрения, не принципиален. Более важно, что исторические корни этого населения и история самого термина мало связаны с тюрками вообще и узбеками в особенности. Сохранить «сартовскую» идентичность — пусть даже в виде приписки к имени «узбек» — значит, отдать должное научной истине, которая не должна подлаживаться под политическую конъюнктуру. Правда, все свои аргументы Бартольд берёт из прошлого. Этнографические или антропологические доказательства он не использует. И именно это было его «ахиллесовой пятой».

Комментируя возражения академического сообщества[283], один из советских идеологов, некто М. Немченко, в работе «Национальное размежевание Средней Азии» (1925) писал, что «...национальный момент не имел никакого значения в феодальной Средней Азии. Это, между прочим, сказалось на отношении русских ориенталистов-историков — знакомых лучше с прошлым страны, чем с настоящим, — к национальному разграничению, для которого они не могут отыскать в истории необходимых национальных предпосылок...»[284]. Взгляды ориенталистов-историков Немченко назвал «ошибочными» и «анахроничными»: «...Национальное самосознание, тем

---

[282] Цитируется по: *Туманович Н.Н.* Описание архива академика В.В. Бартольда // И.И. Умняков, Н.Н. Туманович. Аннотированная библиография трудов В.В. Бартольда. Описание архива академика В.В. Бартольда. М., 1976. С.351. В этой записке Бартольд писал: «...Может возникнуть затруднение при определении национальной принадлежности субъекта в тех случаях, когда национальное самосознание затемнено или замещено территориальным, родовым, племенным или религиозным. В отдельных случаях вследствие близости национальных групп может возникнуть сомнение, к какой народности следует отнести субъекта...» (Там же. С.350). Фактически Бартольд предлагал фиксировать при переписи множественную идентичность: при определении, таджик это или ирани, отмечать «религию субъекта» (суннит он или шиит); у узбеков «непременно» уточнять название рода; у каракалпаков и «турков» спрашивать, считают ли они себя узбеками, и в любом случае фиксировать в скобках их каракалпакскую и «туркскую» принадлежность; то же самое делать с «кыпчаками», уточняя, называют ли они себя узбеками или кыргызами и т.д. (Там же. С.350–351).

[283] Стоит сказать, что в дискуссии о замене термина «сарты» термином «узбеки» не принимал участия самый последовательный и самый авторитетный сторонник первого названия — Н.П. Остроумов, который в конце 1917 г. вынужден был покинуть Туркестан и вернулся обратно в начале 1920-х гг.

[284] *Немченко М.* Национальное размежевание Средней Азии. М., 1925. С.4.

более стремление к национальному самоопределению, не есть готовый продукт самого факта наличия купно живущих людей, говорящих на одном языке, исповедывающих одну религию и принадлежащих к одному племени или одной группе племён...»[285]. Появление «нации» — это не только результат научного анализа каких-то объективных признаков, но и политический выбор, который не может и не должен быть ограничен какими-то формальными критериями.

Учёные старой закалки пытались, таким образом, указать власти, что её поспешные решения противоречат науке, но в ответ услышали — политическая целесообразность и политическая воля важнее академической мудрёности[286]. Напомню, что нечто подобное, хотя не в такой радикальной форме, когда-то проповедовал Н. П. Остроумов, человек, который был своеобразным посредником между имперской наукой и колониальной властью в Туркестане.

Перепись 1926 года: впервые без сартов

Попытки начала 1920-х гг. создать новую классификацию национальностей теперь уже «советской» Средней Азии возвращали участников этого процесса к тем же вопросам и проблемам в самом этнографическом «видении» региона, которые были поставлены и не решены в Российской империи. В этом смысле советская власть, на словах отрицая наследие предыдущего периода, являлась вполне законным преемником прежней власти, используя все институты, технологии и дискурсы последней. Однако из этого я не стал бы делать вывод о том, что 1917 г. — это искусственный исторический водораздел и что СССР — это слегка подправленное переиздание Российской империи. Революция и революционное время привнесли в общественные отношения и в общественное сознание совершенно новые правила игры. В частности, советская власть «перекодировала» все статусы, связи, привилегии и иерархии, создав новую систему социальных координат[287], в которой «национальность» стала играть одну из ключевых ролей. Реформы 20-х годов прошлого столетия привели

---

[285] Там же. С. 3.

[286] Впрочем, вопрос о наличии у узбекской нации общих национальных признаков — языка, культуры, общей истории, самосознания, даже антропологического облика и пр. — никуда не исчез. В советское время прилагались огромные усилия, чтобы доказать, что такое соответствие существовало и существует, но сомнения всё равно остались.

[287] См., например: *Фицпатрик Ш.* «Приписывание к классу» как система социальной идентификации // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период. Антология. Самара, 2001.

к тому, что национальные классификации из умозрительных конструкций, которые время от времени — локально и ведомственно — использовались властью, превратились в один из основополагающих принципов внутреннего устройства и в один из основных инструментов управления новым государством.

Весной 1924 г. ЦК РКП(б) по согласованию с местными лидерами принял политическое решение о национально-государственном размежевании Средней Азии[288]. Тут же, в течение одного года, оно было реализовано. К 1925 г. административная карта региона была кардинально переделана. Туркестанская, Бухарская и Хорезмская республики ликвидировались, а на их месте были созданы две новые — Узбекистан и Туркменистан, часть территорий перешла к уже существовавшей Киргизской (позднее Казахской) автономной республике, входившей в свою очередь в Российскую федерацию. Образовались также автономная Таджикская республика (с автономной областью Горный Бадахшан), которая включалась в состав Узбекистана[289], автономная Кара-калпакская и автономная Кара-киргизская (позднее Киргизская) области, которые были присоединены к Казахской автономной республике[290].

---

[288] Идея построения государств Средней Азии по национальному признаку возникла в 1920 г. и овладела умами советской элиты к 1923 г. (и не на пустом месте — создание национальных автономий на территории бывшей империи началось с момента её распада, сначала в западных и центральных регионах). Уже тогда в составе Бухарской Народной Советской Республики была образована Туркменская автономная область и такая же область была создана в составе Туркестанской АССР. В том же 1923 г. появилась масса разнообразных проектов перекройки карты региона.

[289] В данной статье мы не будем затрагивать отдельный вопрос, как уже в советское время продолжала развиваться дискуссия по поводу взаимоотношений между узбеками и таджиками, как и в связи с чем было, в частности, принято решение в 1929 г. о создании отдельной Таджикской ССР. Можно лишь указать, что в середине 1920-х гг. из числа бывших джадидов-тюркистов в результате ожесточённой борьбы разных группировок выделилась и структурировалась новая «таджикская элита», которая сформулировала «большой таджикский проект», альтернативный «узбекскому», и попыталась включить в этот проект значительную часть среднеазиатского населения, в том числе бывших сартов. В какой-то момент — на рубеже 1920–1930-х гг. — у этого проекта были определённые шансы реализоваться, но в итоге «таджикский проект», в отличие от «узбекского», так и остался лишь заманчивой конструкцией (см. подробнее главу 5).

[290] Позднее административный статус и границы этих образований претерпели изменения — Казахстан, Таджикистан и Киргизия стали самостоятельными союзными республиками. Каракалпакия стала автономной республикой в составе Узбекистана. Подробнее о национальном размежевании в Средней Азии см.: *Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia.

Новые государства — как видно из их названий — были объявлены «национальными», что означало создание официальной номенклатуры и иерархии среднеазиатских народов. Главными национальностями стали «узбеки», «туркмены» и «казахи» (сначала «киргизы»), национальностями второго и третьего уровней — «таджики», «каракалпаки» и «киргизы» (тогда «кара-киргизы», ныне «кыргызы»)[291]. К ещё более низкому уровню были отнесены прочие мелкие национальности, список которых был аморфным и постоянно уточнялся. Последние получили элементы культурной и административной автономии в рамках районных и поселковых институтов.

Крупнейшим государством региона стала Узбекская ССР, создание которой было последней точкой в цепи компромиссов и соглашений, заключённых между большевиками и «туземной» элитой. Выбор титульного имени «узбек» для обозначения национального государства устраивал обе стороны. Как я уже говорил, большевики рассматривали это в качестве отступления от радикального пантюркизма, местные же лидеры, включая джадидов, наконец-то получали в свои руки вожделенное ими большое тюркское пространство для воплощения своих культурных замыслов. Лёгкость, с которой последние расстались с именем «сарт», вполне вписывалась в сложную конструкцию новой нации, где не должно было остаться места любым намёкам на иранский элемент[292] и имперский колониализм. К тому же во главе нового государства встали младобухарцы, т. е. выходцы из Бухары, для которых термин «сарт» был исторически чужд[293].

Создание узбекской государственности ещё не означало, что все новые граждане Узбекистана сразу почувствовали себя узбеками. На повестку дня встал вопрос о приведении в действие технологий, с помощью которых

---

[291] Есть основания думать, что такое деление на разные уровни подразумевало возможность в будущем национальностям более низкого уровня влиться в национальности более высокого уровня.

[292] Некоторые влиятельные джадиды (например, Абдурауф Фитрат) после 1917 г. предлагали называть эту часть турецкой общности, точнее её язык, термином «чагатайский». Однако термин «узбек», как более популярное обозначение региональной особенности пантюркизма, легко и быстро оттеснил термин «чагатай» (см.: *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making. P. 83–86).

[293] См.: *Komatsu H.* The Evolution of Group Identity among Bukharan Intellectuals in 1911–1928: An Overview // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. Tokyo, 1989, № 47; *Obiya Ch.* When Faizulla Khojaev Decided to Be an Uzbek // Islam in Politics in Russia and Central Asia (early eighteenth to late twentith centuries) / S. A. Dudoignon and H. Komatsu (Eds.). London, N. Y., Bahrain: Kegan Paul, 2001. В среде туркестанских джадидов большую роль играли выходцы из Самарканда, где ситуация относительно имени «сартов» была такой же, как и в Бухаре. Кстати, с 1924 по 1930 гг. столицей вновь образованного Узбекистана был город Самарканд.

можно было решить эту задачу. Одной из таких технологий стала Всесоюзная перепись 1926 г.[294]

Целью прежних попыток классифицировать население Средней Азии, была необходимость упорядочить знание о регионе, концептуально «завоевать» его и включить в общее пространство империи, а через неё — в общую картину мира. Имперская модель этнографического описания была «колонизирующей», для неё были интересны «типы», или «типажи», которые представляли тот или иной народ. Вопрос о том, к какому «типажу» каждый конкретный человек относится, был несущественным, второстепенным. В 1920-е гг., после большевистской революции, сформировалась новая модель взаимодействия власти и знания — «государствообразующая». Этнографические классификации отныне должны были выполнять функцию «концептуального переустройства» Средней Азии, они должны были превратить научные категории в социально-административные статусы и в реальные идентичности[295]. Во главу угла встал вопрос о том, как «прикрепить» ту или иную категорию к каждому отдельному человеку. Перепись, которая сама по себе подразумевает лишь соотнесение человека с той или иной категорией, стала выполнять, наряду с другими институтами, и ещё одну важную функцию: донесение утверждённой классификации до каждого отдельного члена общества, т. е. превращение умозрительных конструкций в реальное самосознание людей.

Всесоюзная перепись 1926 г. впервые, минуя посредников в лице местных чиновников и глав семей, обращалась персонально к каждому жителю Средней Азии с вопросом о его «народности»[296]. Вопрос о «народности»,

---

[294] См.: *Abramson D.* Identity counts: the Soviet legacy and the census in Uzbekistan // Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses / D. I. Kertzer and D. Arel (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

[295] Эта модель хорошо проанализирована в статье Ю. Слёзкина «СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность» (Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период. Самара, 2001). См. также новые исследования: *Martin T* The Affirmative Action Empire: Nation and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2001, A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / R. G. Suny and T. Martin (Eds.). N. Y.: Oxford University Press, 2001; *Мартин Т.* Империя позитивного действия: Советский Союз как высшая форма империализма? // Ab Imperio. 2002, № 2; см. также упомянутую книгу Ф. Хирш «Империя наций» (2005): *Hirsch F* Empire of Nations. К сказанному этими авторами можно добавить, что было бы неверно оценивать эту модель как «ошибочную или преступную» — она была результатом определённого консенсуса разных интересов, как они тогда понимались, и открывала новые возможности для социальной мобильности в обществе.

[296] В случае споров о национальной принадлежности ребёнка записывалась «народность» матери. Вопрос о «родном языке» был оставлен в качестве контрольного.

по идее организаторов подсчёта, должен был бы указать человеку, что речь идёт о его этнической, а не гражданской принадлежности. Но в Средней Азии это условие не было выполнено. Переведенное на узбекский язык, слово «народность» в переписном листе звучало как «миллат», тогда как своё этническое (племенное) происхождение люди привыкли обозначать термином «каум», поэтому ответ «узбек», как указание на принадлежность к Узбекистану, был отчасти запрограммирован в самой процедуре переписи. Кроме того, для подсказки «правильного» ответа проводилась активная агитационная работа[297]

Новые функции переписи предъявили дополнительные требования к способу обработки собранного материала. Изменился механизм формирования списков национальностей. Если прежние переписи характеризовались множественностью центров выработки номенклатуры (МВД и ВМ, Центр и местные статистические органы, академические учёные и исследователи-энтузиасты), то теперь эта процедура становилась всё более централизованной и регламентированной. Причём Центр приобрёл не просто более высокий авторитет, но исключительное право на окончательное решение, которое уже не могло подвергаться сомнению. Все полученные в ходе переписи данные о самоназваниях среднеазиатского населения были приведены в соответствие с утверждённым в высших инстанциях списком народов СССР. Незарегистрированные имена, в том числе «сарт», выбрасывались и заменялись зарегистрированными — так это предписывала единая инструкция[298]. Все дебаты на эти темы были прекращены.

Предварительные итоги переписи по Узбекистану были опубликованы очень быстро — уже в 1927 г.[299] Комментарии к ним подготовил зав. отде-

---

[297] *Рахимов Р Р.* К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // Этнографическое обозрение. 1991, № 1. С. 16. Результаты переписи 1926 г. были подвергнуты критике, в частности, новоиспечёнными таджикскими лидерами. Ученик Остроумова, бывший член «Совета ислама», позднее ответственный секретарь ЦК компартии Туркестана, активный участник национального размежевания, закончивший свою карьеру на посту председателя СНК Таджикской ССР, А. Рахимбоев утверждал: «...Я докажу и скажу, что перепись 1926 г. по Узбекистану — чушь...» (см.: *Масов Р.* История топорного разделения. Душанбе, 1991. С. 117). Тем не менее результаты переписи были официальным, заверенным центральными органами, документом, на основании которого рассматривались и принимались решения.

[298] Впрочем, созданный инструмент для отсеивания ненужных имён был применён только для сартов. Большинство других племён из имперских этнографических классификаций перекочевали в советские. В список народов 1926 г были щедро включены и многие новые группы. В этом смысле перепись 1926 г. носила переходный характер. Уже при проведении следующих переписей советская власть в полной мере воспользовалась возможностью вычеркнуть «лишние» народы.

[299] См.: Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года в Узбекской ССР. Вып.1. Поселенные итоги. Самарканд, 1927.

лом демографии (или зав. сектором социальной статистики) Центрального статистического управления Узбекской ССР Б. Ф. Морозов. Об узбеках, составляющих «преобладающую народность Узбекистана», он писал: они «...утвердились на территории Средней Азии в XVI веке после р. х. Некогда кочевники, занимавшиеся скотоводством и кочевавшие по северным степям и пескам Средней Азии, они в настоящее время совершенно осели и занимаются, главным образом, земледелием...»[300] О сартах Морозов не сказал ни слова, но упомянул таджиков, которые «...с незапамятных времён населяют Среднюю Азию и некогда составляли в ней основную массу оседлого земледельческого населения и лишь позднее были оттеснены в горы надвигающимися из степей кочевниками...»[301].

Начиная с 1926 г. сарты окончательно исчезли с этнографической карты Средней Азии.

Известный специалист по узбекскому языку Е. Д. Поливанов, который в 1920-е гг. работал в Средней Азии и активно участвовал в национально-государственном размежевании, в работе «Этнографическая характеристика узбеков» (1926) подвёл итоги всех смысловых изменений имени «сарт» в начале XX в.: «...термин "сарт" — это единственный более или менее общеизвестный термин этнического значения, распространённый среди оседлых узбеков. И значит, смысловую эволюцию — в виде перехода значения слова "сарт" от социально-экономического <...> к этническому <...> — надо считать осуществившейся <...>. Тут вполне законен вопрос: почему же революционная интеллигенция Узбекистана не взяла слово "сарт" для обозначения узбекской национальности? Почему, следовательно, мы имеем сейчас не "Сартскую", а "Узбекскую" С. С. Республику? По-моему, тут нужно учитывать два обстоятельства: во-первых, именно турецкую (тюркскую) окраску узбекского национализма <...>, а термин "узбек" именно и связан с историческими традициями турецкого племени <...> — чего нельзя сказать о термине "сарт" <...>. Во-вторых, термин "сарт" ассоциируется с недоброй памяти эпохой русской царистской колонизации <...> и потому есть слово осуждённое. К тому же надо прибавить ещё презрительную <...> народную этимологию <...>, производящую "сарт" от "сары ит" <...>, что значит "жёлтая собака"...»[302].

---

[300] *Морозов Б. Ф.* Население Узбекистана (без Таджикистана) по материалам Всесоюзной переписи 1926 года // Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года в Узбекской ССР. С. XX.

[301] Там же. С. XXI.

[302] *Поливанов Е. Д.* Этнографическая характеристика узбеков. Вып. 1. Происхождение и наименование узбеков. Ташкент, 1926. С. 17–18. Примерно то же пишет и современная немецкая исследовательница И. Балдауф: «...Возможно, "узбек" был термином, наименее связанным с предшествующими идеологическими и политическими значениями, "турк" был подозрителен из-за "туркизма",

Заключение

В конце главы я возвращаюсь к одному из главных утверждений британского историка Б. Андерсона в книге «Воображаемые сообщества» о том, что империя вообразила нации до того, как возник национализм, и что через имперское административное проникновение эти национальные идентичности были «реифицированы», т. е. превращены в осязаемую реальность.

Мы видим, что пример сартов не вполне вписывается в эту схему. Российские чиновники и учёные действительно в своём административном и научном воображении создали народность под именем «сарты», и эта идентичность, благодаря, с одной стороны, активному её продвижению некоторыми влиятельными колониальными деятелями и, с другой стороны, инерции и привычке к этому названию, стала обретать какие-то социальные формы. Однако, во-первых, этот процесс со стороны имперской власти не был до конца осознанным и спланированным (чего Андерсон и не отрицает), в нём принимали участие силы, которые говорили от имени государства, но вовсе не имели на него монополию. Имперская власть в России была неоднородной, в ней самой были представлены разные интересы и рассматривались разные проекты будущего, велась порой интенсивная дискуссия, а иногда проявлялись нерешительность и боязнь перемен.

Каждый участник спора о сартах смотрел на них со своей собственной колокольни — с учётом своего образования, профессии, места проживания, социального статуса и идеологических предпочтений. Говоря образно, у каждого был свой знакомый сарт, на котором он проверял свои взгляды. Единства мнений не было, да и не могло быть, потому что не существовало такой инстанции, которая могла это единство утвердить. «Сарты» так и остались в той этнографической классификации, которую пытались придумать чиновники и учёные, незавершённой, неоднозначной и не вполне легитимной категорией.

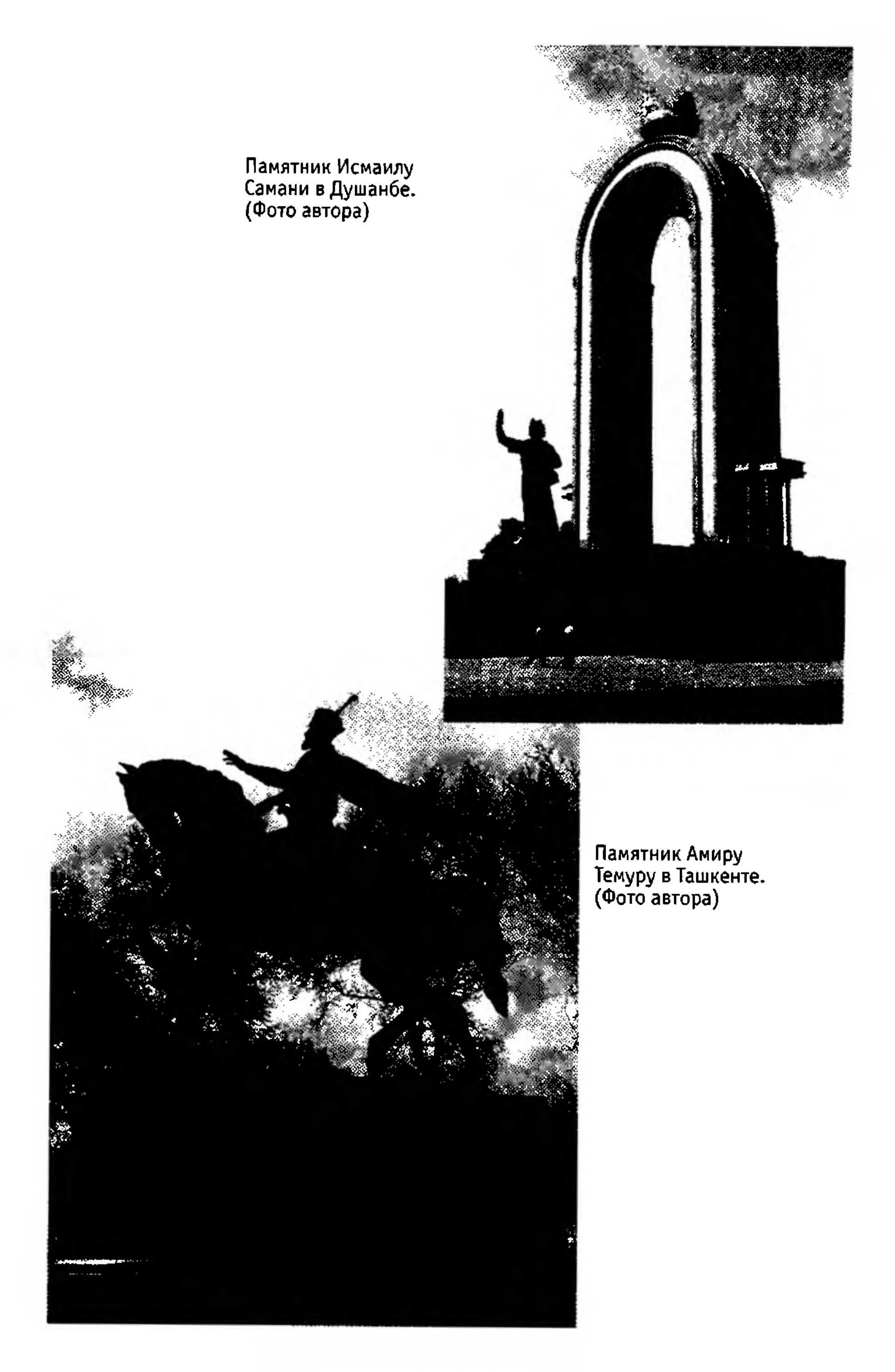
Во-вторых, что ещё важнее, в момент краха Российской империи вся та картина, которая на протяжении десятков лет, как казалось, доминировала, была в мгновение ока разрушена. Политический, основанный на взаимных компромиссах, альянс большевиков (и вообще левых сил) с местными националистами-реформаторами привёл к созданию совершенно новой классификации среднеазиатских народов, которая по разным причинам,

“чагатай” — из-за “туркестанизма” “сарт” — из-за русского великодержавного шовинизма, а “мусульманин” — по очевидным соображениям <...> Возможно, позитивные значения, которые исторически были связаны с “узбеками”, сильно влияли в пользу этого термина...» (*Baldauf I.* Some Thoughts on the Making. P.91–92).

перечисленным выше, больше устраивала стороны этого союза. Термину «сарт» в этой конструкции не было места, и он был легко принесён в жертву сиюминутным политическим обстоятельствам. Далее история развивалась так, как она развивалась: Средняя Азия была поделена между пятью «титульными» нациями, которые спустя почти семьдесят лет обрели статус национальных независимых государств.

Если согласно Андерсону именно на империях лежало бремя воображения и «реификации» наций на своих колониальных окраинах, то приходится констатировать, что Российская империя справилась с такой задачей лишь частично — а эту миссию с гораздо большим усердием продолжил и завершил Советский Союз.

Но эти особенности российского случая не ставят под сомнение общую концепцию Андерсона. С сартами или без них, этнографическая классификация народов Средней Азии создавалась прежде всего как имперский взгляд на регион, где этнические деления либо вовсе отсутствовали, либо были в эмбриональном состоянии. При непосредственном участии России в безэтническом обществе сформировалась «грамматика» будущих среднеазиатских национальностей. Хотя «сарты» не стали нацией, «проблема сартов» послужила своеобразной лабораторией учёным, чиновникам, а потом и «туземным» интеллектуалам для обсуждения аргументов и подходов, которые были впоследствии использованы в национальных проектах. В этнографической карте Средней Азии, воображенной и нарисованной Российской империей, произошли некоторые изменения, но сами подходы, с помощью которых наполнялось её содержание, в результате были заимствованы советской и современными постсоветскими идеологиями.



Памятник Исмаилу Самани в Душанбе. (Фото автора)

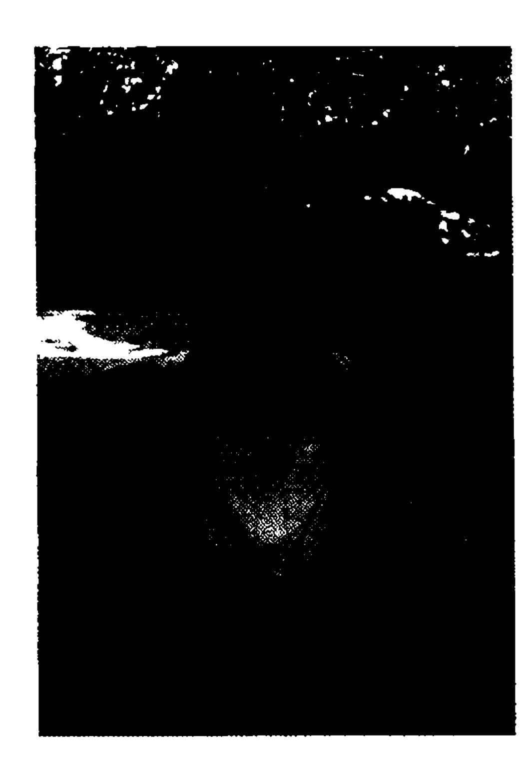
Памятник Амиру Темуру в Ташкенте. (Фото автора)

Миндонцы.

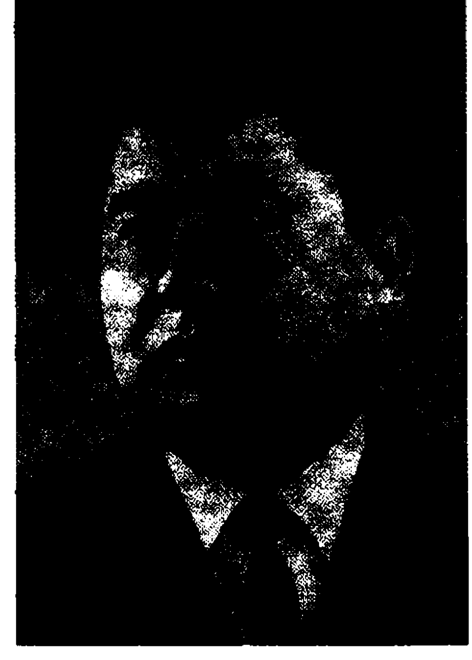


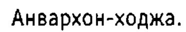
Бухарцы.

Бухара. Молитва магометанъ въ праздникъ „Айди-Курбанъ"



Иноятуллахон-ишан.
(Фото автора)





Анвархон-ходжа.



Путовский рынок
в Душанбе.
(Фото автора)

Самбуса-хона на Путовском рынке. (Фото автора)



Бухарцы.

Сарты.

Самаркандъ. Уличные типы. Торговцы [illegible]





Сарты.



Следы гражданской войны в Каратегине. (Фото автора)

Глава пятая

История зарождения и современное состояние среднеазиатских национализмов[1]

Я начну свою статью с одного эпизода, который описал в своих воспоминаниях Нуриддин Мухитдинов, член Политбюро ЦК КПСС в 1950-е гг. В декабре 1955 г. самолёт ИЛ-14, на котором возвращалась из поездки в Индию советская делегация во главе с Председателем Совета министров СССР Н. А. Булганиным и членом Президиума Верховного Совета СССР Н. С. Хрущёвым, сделал промежуточную посадку в Ташкенте. Впервые почти за 100 лет первые лица страны посетили далёкую среднеазиатскую окраину. Руководство Узбекистана встретило начальство у трапа, после чего делегация, уставшая от тяжёлого перелёта, отправилась на митинг, который был организован на центральной площади города. Дальше процитирую автора воспоминаний[2]:

«...Прибыли на площадь. Свыше трёхсот тысяч человек. У многих транспаранты, портреты. Со всех сторон раздаются приветствия в адрес Никиты Сергеевича, гостей, здравицы в честь партии и государства. Слышны возгласы: "Добро пожаловать, Никита Сергеевич!" Увидев всё это, Хрущёв говорит: "Нет, друзья, я буду выступать. Не могу молчать перед такими замечательными людьми..." <...>

Приветственной речью открыл митинг первый секретарь Ташкентского комитета партии С. Н. Нурутдинов. Он представил Никиту Сергеевича, Николая Александровича и других. Грянуло мощное "Ура!" <...> дали слово Н. С. Хрущёву. Он придвинул микрофон к себе и начал говорить:

— Здравствуйте, дорогие мои таджики! Мы вам привезли сердечное приветствие от народов Индии, Бирмы, Афганистана, ваших соседей. Нас

---

[1] Статья опубликована в сборнике «Национализм в современном мире» (М., 2006. С. 351–374).

[2] *Мухитдинов Н.* Годы, проведённые в Кремле. Ташкент, 1994. С.162–163.

очень хорошо приняли там. Переговоры были успешными, подписаны поистине исторические соглашения.

Затем вдруг сказал: “Вы, таджики, молодцы, хорошо работаете, получаете высокие урожаи хлопка! А вот у ваших соседей узбеков дела идут неважно. Прежде всего, у них есть антимеханизаторы среди руководителей”

Мы остолбенели. Тут же говорю Н.А. Булганину: “Скажите, что вы находитесь в Узбекистане, перед вами — узбеки!” А он мне: “Сам и скажи” Потихоньку приблизился к Н.С. Хрущёву, хотел сказать об этом, но он вошёл в азарт и не обращал внимания. Через пару минут снова подошёл и говорю: “Никита Сергеевич! Находящиеся перед вами жители Ташкента и всего Узбекистана внимательно, с интересом слушают Вас”

Он резко повернул голову в мою сторону: “Что вы сказали?” Повторил: “Вас слушают узбеки”. А он в ответ: “Почему раньше не сказали?” — и тут же, повернувшись к микрофону, продолжил речь: “Дорогие жители Ташкента и Узбекистана! Решил устроить проверку: публично критиковал, чтобы посмотреть, какая будет реакция. А вы, дорогие ташкентцы, правильно поняли мою шутку, внимательно слушали. Спасибо вам за это!”

Дружные аплодисменты!..»

В этой анекдотической истории, которую я бы не стал сводить к забывчивости экстравагантного генсека Хрущёва, отразились основные коллизии взаимоотношений Москвы со своими среднеазиатскими окраинами. Во-первых, очевидное непонимание высшими руководителями СССР в 1950-е гг. (а я бы осмелился сказать, что не только в эти годы), чем отличаются Узбекистан от Таджикистана, а узбеки от таджиков. Они, с точки зрения лидера большой страны, все на одно лицо! Во-вторых, автоматически сработавший политический и бюрократический инстинкт — противопоставить узбеков и таджиков друг другу. Ещё не совсем понятно, какая между Узбекистаном и Таджикистаном разница, но они уже воспринимаются как антиподы. На такого рода «сдержках и противовесах» держалось всё многоэтажное здание Советского Союза.

Убеждение, что узбеки и таджики находятся в конфликте, после распада СССР не только не смягчилось, но, наоборот, усилилось. Политики, журналисты, политологи, эксперты не устают говорить и писать, что два соседних среднеазиатских государства находятся в состоянии незаметной войны, рады при случае продемонстрировать свою неприязнь друг к другу, озабочены тем, как досадить сопернику. Тонны бумаги исписаны, чтобы найти причины этого конфликта в древней истории. Я попробую предложить несколько иной взгляд на природу узбекского и таджикского национализмов, заменив изучение их мнимых «генетических» корней анализом той конкретной ситуации, в которой эти национализмы стали впервые презентовать себя.

Раннесоветские национальные проекты в Средней Азии

Нация рождает национализм или национализм формирует нацию? Спор между сторонниками двух точек зрения не утихает до сих пор. Самое большое количество примеров в пользу идеи о вторичной природе наций историки и этнографы черпают из азиатского и африканского материала. Искусственный характер нациестроительства на этих континентах мало у кого вызывает сомнение. Как ещё в 1971 г. писал Э. Кедури: «...Задуманная и полностью разработанная в Европе, она [нация, национальная идея — *С. А.*] знала на протяжении девятнадцатого столетия огромную популярность в самой Европе, была перенесена и распространилась в Азии и Африке, где её популярность стала такой же большой, как и в Европе...»[3]. Бывшие советские среднеазиатские республики в данном отношении не являются исключением, а напротив, служат одним из наиболее часто повторяемых аргументов.

Вплоть до XIX в. Средняя Азия представляла собой крайне фрагментированное общество, которое состояло из множества коалиций, созданных по региональному или династическому признаку. Эти коалиции быстро возникали, отчаянно боролись за выживание, трансформировались и часто гибли в соперничестве между собой, исчезая во взаимной конкуренции или подчиняясь друг другу[4]. Самосознание местного населения представляло собой сложный сплав самых разнообразных идентичностей, в основе которых лежали религиозные, профессиональные и культурные особенности. Этничности в современном понимании этого термина в регионе не было или она только-только зарождалась под видом каких-то локальных идентичностей или политических альянсов[5].

В начале XX в. в среднеазиатском обществе возникло сильное общественное движение джадидов, которое включало в себя как элементы мусульманского интеграционного проекта, так и элементы националистического пантюркистского проекта[6]. Это движение питалось из многих

---

[3] *Kedourie E.* Introduction // Nationalism in Asia and Africa / E Kedourie (ed.). London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P.28.

[4] См.: *Schoeberlein-Engel J. S.* Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions «Ozbek», «Tajik», «Muslim», «Samarqandi» and Other Groups. Ph. D. dissertation. Harvard University, 1994. См. также Главы 1 и 2 настоящей книги.

[5] См., например: *Subtelny M. E.* The Symbiosis of Turk and Tajik // Central Asia in Historical Perspective / B. F. Manz (ed.). Boulder — San Francisco — Oxford: Westview Press, 1996.

[6] См. подробнее: *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. Стоит заметить, что помимо джадидов существовали и другие течения, которые предлагали собственное понимание модернизации среднеазиатского общества.

источников[7] Главными из них были татарско-тюркская общественная мысль в Российской империи и идеология младотюрков Османской империи. Нередко проводниками идей пантюркизма в Средней Азии были казахские (или, как говорили на рубеже XIX–XX вв., — «киргизские») националисты. Определённое влияние на умы джадидов оказывали также реформистские взгляды индийских и афганских мусульман, но пантюркизм, безусловно, был господствующим настроением. Политическим идеалом зарождающегося среднеазиатского национализма был проект «Большого Туркестана», который мог включать в себя и Туркестанский край, и Степной край, и Бухару с Хивой. Среднеазиатская элита предпочитала называться «тюрками», реже — «узбеками», которые считались восточной ветвью «тюрок»[8].

Итак, зафиксирую важный момент: к 1917 г. существовал только проект «Туркестана», независимого или автономного, с которым прогрессистская часть местной элиты связывала свои надежды на модернизацию среднеазиатского общества, а какая-то часть элиты — на восстановление в полном объёме исламского правления. Этот проект не имел ясно и однозначно выраженного этнического и языкового характера — быть «тюрком» не означало автоматически говорить только на «тюркском языке». Планов создания «Узбекистана», ни проекта «Таджикистана» не было[9] Оба эти проекта зародились в 1920-е гг. после распада Российской империи и захвата власти большевиками.

История строительства наций в Средней Азии в 1920–1930-е гг. — особая тема, которая заслуживает самостоятельного и большого исследования[10]. В данной статье я лишь кратко прослежу основные этапы становления узбекского и таджикского национализмов.

---

[7] При анализе событий в Средней Азии в первой четверти XX в. надо обязательно учитывать весь тот идеологический спектр (либерализм, социализм, монархизм и т.д.), в контексте которого возникли те или иные политические проекты. Это важный аспект для понимания эволюции среднеазиатских национализмов, но я оставляю его за рамками настоящей статьи.

[8] См.: *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P.184–215; *Baldauf I.* Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation // Cahiers du monde russe et sovietique. Vol. XXXII (1), Paris, janvier-mars 1991.

[9] С проектом «Туркестана» отчасти конкурировал более старый и более этнически определённый — «Алаш-орды» (или проект «Казахстана», т е. казахского государства), который активно продвигался некоторыми лидерами казахской элиты.

[10] См. подробнее о национальной политике большевиков в 1920–30-е гг.: *Слёзкин Ю.* СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период. Самара, 2001; *Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nation and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001; *Hirsch F.* Empire

С 1917 г., после падения монархии, проект «Большого Туркестана» стал активно реализовываться. Уже весной усилиями партии «Шурои Исламия», куда первоначально входили все политически активные силы Туркестана, был проведён 1-й Всетуркестанский съезд мусульман и в регионе был создан, параллельно Туркестанскому комитету — органу Временного правительства, Туркестанский краевой мусульманский совет. Во главе Краймуссовета стоял кадет М. Чокаев, секретарём был социалист А.З. Валидов[11]. Члены Краймуссовета входили в состав Турккомитета. Уже тогда был провозглашён националистический лозунг «Туркестан принадлежит тюркам». Летом 1917 г. образовалась новая партия — «Шурои Уламо», которая представляла более консервативную часть местной элиты, ориентирующуюся скорее на исламские ценности, нежели национальные. Во главе этой партии стоял С. Лапин. Осенью влияние этой партии стало возрастать[12]. Состоявшийся в сентябре 1917 г. съезд туркестанских и казахских (!!) мусульман провозгласил необходимость создания «Туркестанской федеративной республики» в составе Российской республики.

В начале ноября Туркестанский комитет был отстранён большевиками и их союзниками от власти, тогда же на основе Краевого Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов был создан Совнарком Туркестанского края. В том же месяце в г. Коканде был проведён 4-й Чрезвычайный краевой мусульманский съезд, который провозгласил создание «Туркестанской автономии» в составе Российской республики и учредил свой орган управления — Туркестанский временный совет. Во главе этого, оппозиционного большевикам, правительства встал эсер М. Тынышпаев (бывший член российской Госдумы), которого позднее заменил М. Чокаев. Его заместителем был социал-демократ И. Шагиахметов. В документах съезда всячески подчёркивался общетуркестанский характер новой власти (в правительство даже вошёл представитель еврейской общины С. Герцфельд в качестве министра финансов).

of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, London: Cornell University Press, 2005. О национальном размежевании в Средней Азии см.: *Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. NY: Palgrave Macmillan, 2003.

[11] Эти и другие персонажи, которые будут упоминаться в статье, до 1917 г. имели сложную идентичность. Согласно современной номенклатуре национальностей, Чокаев, Лапин, Тынышпаев, Рыскулов, Букейханов, Байтурсунов и Ходжанов были казахами, Валидов — башкиром, Шагиахметов — татарином. Я бы ещё напомнил, что Чокаев и Букейханов принадлежали к аристократическому чингисидскому роду. Все они в то время могли иметь и «общетюркскую» идентичность.

[12] См. подробнее: *Khalid A.* Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan // Slavic Review. 1996. Vol. 55, № 2; *Халид А.* Туркестан в 1917–1922 годах: боьба за власть на окраине России // Трагедия великой державы: национальный вопрос и распад Советского Союза. М., 2005.

Однако лидерам «автономии» не удалось объединить все антибольшевистские силы. В феврале 1918 г. с помощью военной силы «Кокандская автономия» была разгромлена. В апреле большевики с союзниками провозгласили «Туркестанскую советскую республику», осенью была принята первая её Конституция, которая подчёркивала скорее классовый фундамент новой власти, нежели национальный. В 1918–1919 гг. регион погрузился в хаос междоусобной войны и идеологические лозунги отошли на второй план.

В январе 1920 г. председателем Туркестанского Центрального исполнительного комитета бы избран большевик Т. Рыскулов, который выступил с идеей создания «Тюркской советской республики» (или «республики тюркских народов»), т.е. по сути дела с проектом «Большого Туркестана». Он считал, что «...Туркестан по своему этнографическому составу и многим другим положениям является Тюркской национальной республикой...»[13]. На краевой партконференции тогда было заявлено: «...В интересах интернационального объединения трудящихся и угнетённых народов провести путём коммунистической агитации идею уничтожения стремления тюркских народностей делиться по существу и названию: на татар, киргиз, башкир, узбеков и т.д. и составлять отдельные мелкие республики, а объединить в целях сплочённости и привлечения других тюркских народностей, не входящих в состав РСФСР, вокруг Тюркской Советской республики...»[14]. У этого проекта были свои резоны, один из них, который упоминается в вышеприведённой цитате, — продвижение революции вглубь Востока, что, конечно, было легче делать от имени «Тюркской республики», нежели из столицы бывшей империи.

Москва, уже столкнувшаяся с проблемой пантюркизма в Поволжье, послала в Ташкент Туркестанскую комиссию во главе с М.В. Фрунзе, который идею «Тюркской республики» отверг. Тогда же, в противовес коммунистическому «пантюркизму», появился план разделения Туркестана на национальные территории. В марте 1920 г. ЦК РКП(б) и ВЦИК РСФСР приняли новое Положение об автономии Туркестана, в котором говорилось, что Туркестан — республика «...основных народов, его населяющих: туркмен, узбеков, киргизов, с областным делением по существующим национальным группировкам, экономическому и бытовому укладу...»[15] В 1920 г. при ЦК Компартии Туркестана были созданы три соответствующих национальных секции, при Туркестанском ЦИК — три национальных

---

[13] Цит. по: Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000. С.153.

[14] Там же. С.154.

[15] Известия ТуркЦИК. 24 марта 1920 г. (цит. по: *Гордиенко А.А.* Создание советской национальной государственности в Средней Азии. М., 1959. С.93).

отдела (в 1921 г. они были переподчинены Наркомнацу Туркестана). Рыскулов и его единомышленники были сняты со своих должностей[16].

Впрочем, с реализацией плана национального размежевания Центр не спешил[17] Летом 1920 г. Ленин написал свою известную резолюцию: «...1) Поручить составить карту (этнографическую и проч.) Туркестана с подразделением на Узбекию, Киргизию и Туркмению. 2) Детальнее выяснить условия слияния или разделения этих 3 частей...»[18]. Однако результатом обсуждения данной темы стало решение о преждевременности каких-либо радикальных шагов в этом направлении. Ситуация была заморожена[19]. Было объявлено о создании Туркестанской Советской Социалистической Республики в составе РСФСР, была утверждена «вторая» Конституция Туркестана, в которой «коренными национальностями» признавались киргизы (т. е. казахи), узбеки и туркмены[20].

В сентябре 1920 г. пал Бухарский эмират и на его территории была провозглашена Бухарская Народная Советская Республика, в 1921 г была принята Конституция БНСР[21]. Во главе Всебухарского ревкома встал А. Мухитдинов, во главе Совета назиров — Ф. Ходжаев. Оба представляли разные бухарские группировки левых джадидов. В правительство были включены многие другие видные джадиды. Новая бухарская власть стала открыто ориентироваться на турецкий пример: в республике делопроизводство было переведено с фарси на тюркский язык, копировались многие турецкие культурные программы и т. д.[22] В деятельности нового

---

[16] Уже в 1922 г. Т. Рыскулов, «осознавший» свои ошибки, стал председателем Совнаркома ТАССР

[17] *Carlisle D. S.* Soviet Uzbekistan: State and Nation in Historical Perspective // Central Asia in Historical Perspective. P.108.

[18] Цит. по: *Гордиенко А. А.* Создание советской национальной государственности. С. 150.

[19] Правда, в том же 1920 г. на территории бывшего Степного края была создана Киргизская (позже Казахская) автономная республика в составе РСФСР.

[20] Влиятельный советский чиновник Г Сафаров писал в 1921 г., что киргизы, узбеки и туркмены составляют «три основные национальные группы в Туркестане», «...Правда, эти нации далеко ещё не сложились в прочные объединения людей, говорящих на одном языке, живущих на одной территории, связанных общим экономическим оборотом и культурной общностью. Их оформление ещё предстоит...» (*Сафаров Г* Очередные вопросы национальной политики. Ташкент, 1921. С. 8). Надо добавить, что в официальных документах Туркестанской республики национальные имена звучали не слишком часто, их нередко заменяло описательное определение «коренное население» (см. Сборник важнейших декретов, постановлений и распоряжений правительства ТССР за 1917–1922 гг. Ташкент, 1923).

[21] Весной 1920 г. пало Хивинское ханство и была провозглашена Хорезмская Народная Советская Республика.

[22] О самосознании бухарских джадидов см.. *Komatsu H.* The Evolution of Group Identity among Bukharan Intellectuals in 1911–1928: An Overview // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. Tokyo, 1989, № 47.

бухарского правительства активную роль играли как османские турки, так и татаро-башкирские политики. Возник новый центр лоббирования пантюркистских идей.

В 1921 гг. большевики, которые поначалу пытались использовать в своих интересах эти настроения[23], столкнулись с проблемой «пантюркизма» как альтернативной и даже оппозиционной силой. В Средней Азии появился один из идеологов этого течения, турецкий политик, бывший министр обороны, один из главных лидеров младотюрков Энвер-паша, который до этого числился союзником Советов. Энвер-паша писал: «... Туркестан для меня не является чужой страной, мои предки — выходцы из Туркестана. Кровь, которая течёт в жилах туркестанцев, такая же, как и моя...»[24]. Энвер-паша стал главнокомандующим всеми повстанческими басмаческими силами, что придало движению антибольшевистского сопротивления очевидный пантюркистский оттенок.

Тогда же А.З. Валидов, с которым большевики сотрудничали в 1919–1920-х гг., покинул ряды большевистской партии и бежал в Среднюю Азию, чтобы там развернуть борьбу под знаменем «тюркского единства». При его активной деятельности был создан «Национальный союз Туркестана» (или «Национальная федерация Туркестана»), налажены связи между различными басмаческими лидерами. Наряду с социалистическими пунктами в программе «Национального союза» звучали открытые пантюркистские тезисы: ...Нация опирается на единство языка, религии, традиций, литературы и обычаев...», «...Нетюркские народы Туркестана также пользуются гражданскими правами. Они вместе с тюрками стремятся усилить тюркский элемент в культуре Туркестана...»[25].

«Пантюркизм» стал быстро превращаться, как казалось большевикам, в идеологию басмаческого сопротивления с мощной зарубежной поддержкой. Большевики боялись не только объединения внешних противников, но и предательства внутри своих рядов. И не без оснований — на сторону противников Советской власти в 1921 г. перешёл целый ряд высших руководителей Бухарской республики: председатель ЦИК У. Пулатходжаев, военный министр А. Арифов, командующий первой бухарской армией М. Кулмухамедов и др. Негласные контакты с Валидовым поддерживали самые видные коммунисты «туземного» происхождения — А. Мухитдинов,

---

[23] А.З. Валидов довольно подробно описывает в своих воспоминаниях, как большевики привлекли его для борьбы с Колчаком в Поволжье и Южном Урале. Апофеозом международного союза с пантюркистскими силами стал организованный большевиками знаменитый Съезд народов Востока в Баку в 1920 г. (см.: *Заки Валиди Тоган*. Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. М., 1997).

[24] Туркестан в начале. С.538.

[25] *Заки Валиди Тоган*. Воспоминания. С.295.

Ф. Ходжаев, Т. Рыскулов, М. Тынышпаев, А. Букейханов, А. Байтурсунов, которые в начале 1920-х гг. занимали высшие посты в Туркестане и Бухаре[26].

Большевики вынуждены были мобилизовать все силы на борьбу с Энвер-пашой: в Среднюю Азию прибыли новые армейские части и всё военное руководство России — Л. Троцкий, С. Каменев, М. Будённый. Была организована крупномасштабная военная операция против повстанцев. Летом 1922 г. Энвер-паша был убит в бою с красноармейцами. На посту главнокомандующего его заменил турок Селим-паша. В 1923 г. развернулись ожесточённые бои между Красной армией и басмачами. Хотя победа была на стороне первых и Селим-паша даже вынужден был уйти в Афганистан, большевики были очень озабочены происходящим.

Летом 1923 г. в Москве прошло несколько совещаний, на которых Сталин объяснял активизацию басмачества тайной его поддержкой ведущими советскими руководителями — Т. Рыскулова, Ф. Ходжаева, С. Ходжанова[27]. В правительстве Бухары была проведена чистка, в результате которой лишились своих постов видные деятели джадидов — министр просвещения А. Фитрат, министр иностранных дел А. Пулатходжаев (родной брат бежавшего к басмачам У. Пулатходжаева), министр финансов С. Ходжаев и др.[28] Для «усиления» в Бухару были присланы «опытные советские работники», но и среди них находились те, кому не были чужды пантюркистские настроения. Так, одним из видных деятелей нового поколения «туземных» большевиков был бывший левый джадид А. Рахимбаев, который, как он признавался потом, тоже был когда-то сторонником создания «буржуазно-демократического тюрко-татарского государства»[29].

Именно на фоне всех этих событий в самом начале 1924 г. в ЦК РКП(б) вновь встал вопрос о национально-территориальном размежевании Туркестана, Бухары и Хорезма. Весной этот план активно обсуждался местной элитой. Были приняты резолюции, в которых говорилось, что «противоположность

---

[26] Там же. С. 305, 311, 352. А. З. Валидов, например, называл того же Рыскулова легальным деятелем Национальной федерации Туркестана.

[27] Туркестан в начале. С. 547–548.

[28] Там же. С. 549.

[29] *Масов Р* История топорного разделения. Душанбе, 1991. С. 36–37 В 1923 г одной из тем обсуждений в ЦК РКП(б) было так называемое «дело Султан-Галиева», коммуниста-татарина, которого подозревали в тайной подрывной работе и связях с Валидовым (см.: Тайны национальной политики ЦК РКП. Стенографический отчёт секретного IV совещания ЦК РКП, 1923 г. М., 1992; Неизвестный Султан-Галиев: рассекреченные документы и материалы / Сост. Б. Ф. Султанбеков, Д. Р. Шарафутдинов. Казань, 2002). Это «дело» отражает те опасения, которые существовали в этот момент у большевистского руководства по отношению к явным и неявным проявлениям «пантюркизма».

интересов, как культурно-национального, так и экономического характера», между разными народностями порождает трения и вражду, с другой стороны, сохранение «разделённых» между разными республиками народностей «могло бы задержать развитие сил каждого народа и способствовать их замкнутости и культурной отсталости», что созрели предпосылки объединения однородной «как по национальному признаку, так и по формам хозяйства и быта» каждой народности «в отдельную самостоятельную единицу, политически и экономически представляющую одно целое»[30]. Возник, точнее был реанимирован, план создания национальных республик — Узбекской и Туркменской (Киргизская республика, напомню, существовала с 1920 г.). Однако в этот раз реформа должна была охватить не только Туркестанскую республику, но и Бухару с Хорезмом[31].

Какие стратегические мотивы, кроме требований — явных или мнимых — узбеков, туркмен и казахов, были у власти для такого «передела»? Вот некоторые из них. Во-первых, инерция общей национальной политики большевиков[32]. Эта политика формировалась большевиками в западных районах страны — в частности, на Украине (а также в Закавказье и Поволжье), где националистические идеи и националистические политические партии были сильными. Принципы, которые вырабатывались в Москве применительно к одним регионам, затем почти автоматически переносились на другие. Таким образом, национальное размежевание диктовалось не только собственно среднеазиатскими условиями, но и логикой развития советского режима в целом. Во-вторых, в большевистской политике очень важным был внешнеполитический аспект. Средняя Азия рассматривалась как мост на Восток — в Иран, Афганистан и даже британскую Индию, где большевики ждали национальных революций и всячески подталкивали к ним. Национальная идеология была экспортным товаром, который помогал Советской России играть на всём международном пространстве.

Центральным в этом проекте размежевания становился «Узбекистан»[33], своего рода «Малый Туркестан» (хотя по своим размерам он не только не уступал, но даже превосходил бывшую Туркестанскую республику), что было одновременно и уступкой местной элите, и способом расколоть пантюркистские настроения этой элиты на различные этнические

---

[30] Туркестан в начале. С.643.

[31] Сначала планировалось размежевать Туркестан и Бухарскую республику, Хорезмская же республика должна была сохранить свой статус. Однако едва ли не в последний момент было решено и Хорезм включить в процесс национального размежевания.

[32] *Hirsch F* Empire of Nations. P.159.

[33] См. также: *Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. P.206–209.

течения[34]. Создание Узбекистана, отдельно от Туркменистана и Киргизстана (позднее Казакстана или Казахстана), в известной мере было реакцией на уже существующие межнациональные противоречия, точнее конфликты, между оформившимися в 1920–23 гг. «киргизской» и «узбекской» группировками внутри власти в Туркестанской республики[35]. Но помимо этого, национальное размежевание было одним из способов борьбы с пантюркистскими настроениями, особенно среди туркестанской (в том числе казахской) элиты. С другой стороны, национальное размежевание создало ситуацию, в которой бывшие джадиды (и другие группы) попытались реализовать «узбекский проект» в форме, наиболее близкой к прежнему «тюркскому (или туркестанскому) проекту»[36]. Сам термин «узбек», возможно, отражал этот компромисс: для большевиков было важно, что общетюркские мотивы уходят на второй план, для бывших джадидов это название сохраняло связь с пантюркизмом[37]. К тому же политическое соперничество с «казахами» (и «туркменами») делало невозможным использование бухарцами и ташкентцами имени «тюрк».

Проект «Узбекистана» («Малого Туркестана»), следуя проекту «Большого Туркестана», предполагал превращение населения в более или менее однородную нацию. Эта цель была достигнута во время переписи 1926 г., когда большая часть населения проектируемого «Узбекистана» была объявлена «узбеками»[38] При этом основу «узбеков» составили

---

[34] Д. Карлайл полагает, что проект «Узбекистана» был в действительности проектом «Большой Бухары», в котором этнический элемент играл второстепенную роль (*Carlisle D.S.* Soviet Uzbekistan: State and Nation in Historical Perspective // Central Asia in Historical Perspective. P. 111, 114–115). Однако и в «туркестанизме» этнический аспект не был основополагающим, поэтому «Узбекистан» вполне может быть назван «Малым Туркестаном».

[35] *Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. P.117–118.

[36] См.: *Fragner B.G.* The nationalization of the Uzbeks and Tajiks // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia / Kappeler A., Simon G., Brunner G., Allworth E. (Eds.). Durham and London: Duke University Press, 1994. P. 21.

[37] Я не рассматриваю все варианты размежевания в Средней Азии, которые обсуждались. Тот вариант, который был реализован, видимо, отражал наиболее широкие интересы. Однако и он был в какой-то мере случайным. Например, некоторые туркестанские лидеры выступили против создания национальных республик и выдвигали проект единого государственного образования в Средней Азии по примеру Закавказской федеративной республики. Другие предлагали провести размежевание только внутри Туркестанской республики. См.: *Hirsch F* Empire of Nations. P.62–98.

[38] См.: *Abramson D.* Identity counts: the Soviet legacy and the census in Uzbekistan // Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National

«сарты», особая категория населения, которая, согласно российским статистическим источникам, составляла от 1/2 до 1/3 всех жителей бывшего Туркестанского края[39]. Кроме сартов, в состав «узбеков» были включены небольшие группы — «курама», «тюрки», «кашгарцы» (часть кашгарцев была записана «уйгурами»), «арабы», часть «таджиков» и др. При этом власть не ставила задачу немедленной языковой и культурной унификации. Каждая группа сохраняла свои особенности. Задача состояла в том, чтобы распространить «узбекскую» идентичность и сформировать на её основе лояльность по отношению к новому государству.

Ещё одна интересная деталь «узбекского» проекта — перенос столицы в г. Самарканд, ближе к Бухаре. Этот акт имел сразу несколько символических значений. Во-первых, тем самым подчёркивалась роль бухарско-самаркандской элиты в создании Узбекистана, роль же ташкентской и ферганской элит снижалась, равным образом снижалась роль Ташкента как бывшего центра русской имперской власти[40]. Во-вторых, учитывая широкое распространение таджикского языка среди бухарцев и самаркандцев, власть демонстрировала свою гибкость в отношении языков и культур разных групп. В-третьих, возрождались выгодные в символическом плане исторические ассоциации с эпохой Тимуридской империи, чьей столицей был Самарканд[41]. Всё это наложило свой отпечаток на будущее развитие узбекского национализма.

В момент проведения национального размежевания в рамках «узбекского проекта» по сути впервые возникла «таджикская тема». В 1924 г. Таджикистан планировался лишь в качестве автономной области, но в результате была создана автономная республика в составе Узбекской ССР (автономной областью в составе таджикской республики стал Памир). Территория «первого» Таджикистана охватывала земли бывшей «Восточной Бухары», самой отсталой и удалённой от городов территории бывшего Бухарского эмирата. Во время активной борьбы с басмачеством в Восточной Бухаре были созданы свои автономные органы власти (в 1923 г. — Реввоенсовет, с 1924 г. — «Восточно-Бухарский областной исполком» во главе с Н. Лут-

---

Censuses / Ed. by D. I. Kertzer and D. Arel. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 187–196; *Hirsch F* Empire of Nations. P 101–144.

[39] См. Главу 4 настоящей книги. См. также: *Ильхамов А.* Археология узбекской идентичности // Этнографическое обозрение. 2005, № 1.

[40] Вполне серьёзно обсуждался в 1924 г. вопрос о передаче г. Ташкента в состав Киргизской республики.

[41] См.: Тезисы «Основные положения по вопросу создания Узбекистана» // Тетради по истории рабочего и революционного движения. Тематический номер «Дискуссии по национальному вопросу и внутрипартийная борьба в ВКП(б) вокруг образования СССР. Сб. документов. Т. 1 / Сост. М. В. Головизнин. М., 2006. С. 229, 247–250.

фуллаевым[42]). Переименование «Восточной Бухары» в Таджикистан, хотя и имело какой-то этнический или национальный оттенок, скорее отражало восприятие термина «таджик» как «выходец с гор», «житель отсталых регионов», «шиит» и в последнюю очередь «говорящий на персидском языке»[43]. В то время в Узбекистане «таджикский язык» рассматривался как «бесполезный» и «лишний» и всячески поощрялся переход на тюркский[44].

При обсуждении «таджикской темы» в 1924 г. возникло предложение о создании самостоятельного Таджикистана[45]. В «Тезисах по вопросу о положении таджиков» А. Ходжибаев, член Президиума ЦИК Туркестанской республики и член Таджикской подкомиссии по национально-территориальному размежеванию (потом Таджикской территориальной комиссии), писал, что джадидизм, имея перед собой пример Турции, «принял характер пантюркизма», часть джадидов (в том числе таджиков) приняла революцию, но не изменила своей пантюркистской идеологии. Вскоре, писал Ходжибаев, вместо мусульман и тюрок появились узбеки, киргизы, туркмены, уйгуры и таджики, при этом особенно проявили себя киргизы, туркмены и узбеки, тогда как таджики «не осмеливались резко выдвигать свои культурные и некоторые экономические требования», что давало возможность многим партийным и советским работникам утверждать, что таджиков как народности нет либо что они должны ассимилироваться узбеками. На самом деле таджики, утверждал Ходжибаев, древний народ, имеющий богатую культуру и свой особый язык, которые нуждаются в поддержке[46].

Ходжибаев, таким образом, сформулировал основные положения самостоятельного «таджикского проекта», главным смыслом которого было противостояние «пантюркизму», что соответствовало тому настрою Москвы, с которым она проводила всё национальное размежевание. И хотя Таджикская подкомиссия, куда входил Ходжибаев, была очень скромной в своих территориальных претензиях[47], включение в состав ТАССР городов

---

[42] Н. Лутфуллаев (Насратулла Махсум) в 1926–29 гг. был председателем ЦИК ТАССР, в 1929–33 гг. — председателем ЦИК ТССР, в 1933 г. был освобождён от всех постов и в конце 30-х репрессирован.

[43] В число «таджиков» были включены все памирские народности, которые являются исмаилитами и говорят на своих особых языках.

[44] *Масов Р.* История. С. 34.

[45] С такими предложениями выступил Н. Лутфуллаев (*Масов Р.* История. С. 50–51; *Масов Р.* Таджики: вытеснение и ассимиляция. Душанбе, 2004. С. 64).

[46] *Масов Р* История. С. 53–60.

[47] Такая «скромность» вызвала ироническую перепалку членов таджикской подкомиссии с «киргизом» С. Ходжановым, который, пытаясь как-то обострить дискуссию, предложил включить себя в число «таджиков» (*Масов Р.* История. С.42–47). Вообще же Ходжанов считал названия «узбек» и «туркмен» фикциями и был противником национального размежевания (*Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. P.132–134).

Пенджикент и Ура-Тюбе уже позволяло рассматривать «таджиков» не только как «отсталых горцев». Впрочем, в 1923–24 гг. было множество самых разнообразных проектов административного (территориально-национального и территориально-экономического) передела Средней Азии. На этом фоне «таджикский проект» был всего лишь одним из многих, и его мало кто заметил[48].

Особое внимание Москвы к идее «Большого Таджикистана» сформировалось в 1926–1929 гг.[49] Этот план, который предложила часть местной элиты, включал в себя две составляющие: расширение территории «Таджикистана» и усиление его статуса вплоть до союзной республики. Инструментом этого плана было переоформление большинства населения региона в «таджиков», наподобие того, как это уже было сделано с «узбеками».

Немалую роль в продвижении проекта сыграли местные лоббисты из числа как искренних противников пантюркизма, так и бывших пантюркистов, проигравших более удачливым конкурентам в борьбе за влияние в Узбекистане. Таджикские работники засыпали центральные органы жалобами на притеснение со стороны узбеков. Развернулось довольно активное обсуждение «таджикского проекта». Была создана Комиссия по таджикским вопросам, в которую поступало огромное число инспирированных заявлений от жителей кишлаков, членов организаций и т. д. с жалобами, что их насильно записали в узбеки, что они раньше «стеснялись» признать себя таджиками, что им не дают изучать свой язык и пр.[50] Сторонники «таджикского проекта» формулировали самые разнообразные требования, из которых минимальным было требование включить в состав Таджикистана «Ходжентский округ». Вставал также вопрос о передаче Таджикистану Бухары, Самарканда, Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областей[51]. Узбекистан мог бы остаться только с Ташкентом, Хорезмом и частью Ферганы. В этом случае «Таджикистан» превращался в «главную» среднеазиатскую республику.

Аргументация таджикских лоббистов сводилась главным образом к вопросам языка, культуры и истории. «Таджикская сторона» обильно цитировала российских востоковедов[52]. На свет были вытащены всевоз-

---

[48] Р Масов утверждает, что нарком иностранных дел Б. Чичерин поддержал в 1924 г. план «Большого Таджикистана» (*Масов Р.* Таджики: история с грифом «совершенно секретно». Душанбе, 1995. С. 13). Правда, документальных доказательств этого пока не существует

[49] См. также: *Haugen A.* The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. P. 153–164.

[50] *Масов Р* История. С. 140–145.

[51] Там же. С. 115–126.

[52] Ещё в 1920 г., после своей поездки в Туркестан, востоковед В. В. Бартольд протестовал против того, что власть поддерживает узбеков, киргизов и туркмен,

можные рукописи — подлинные и поддельные, которые доказывали древность иранского языка (представитель узбекской стороны в дискуссии отвечал: ...Но зачем нам история за 500 или 1000 лет? Изучение истории вещь хорошая, не отрицаю, но повторяю, что она не <...> даст нам тех данных, из которых надо исходить для разрешения нашего вопроса...»[53]). Жёсткой критике была подвергнута перепись 1926 г., результаты которой «таджикская сторона» не признала[54].

В эти годы наблюдался интересный процесс — переход многих бывших сторонников пантюркизма в число его критиков и активных сторонников «таджикского проекта». Многие ведущие деятели, которые ещё недавно отстаивали идею «Великого Туркестана» и стояли у истоков создания «Узбекского государства», объявили себя «таджиками» и выступили с саморазоблачительными статьями. Среди них был, в частности, А. Мухитдинов, бывший бухарский джадид, а потом председатель Совнаркома Таджикской АССР[55]. Высланный на работу в бывшую Восточную Бухару в результате поражения во внутренней борьбе разных фракций

тогда как «древнейшие жители края, таджики, были забыты» (*Бартольд В. В.* Таджики. Исторический очерк // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 468; см. также: В. В. Бартольд о национальном размежевании в Средней Азии // Восток. 1991, № 5). В 1925 г. были изданы два сборника — «Таджикистан» и «По Таджикистану», в которых опубликованы статьи А. А. Семёнова и М. С. Андреева. Особое отношение к иранской культуре было связано, помимо прочего, с интересом к «арийской теме», которая увлекла российских учёных ещё в конце XIX в. (*Ларюэль М.* Умозрительная Центральная Азия: поиски прародины арийцев в России и на Западе // Вестник Евразии. 2003, № 4 (23)). К слову, аналогичные работы по «узбекам» стали появляться лишь в 1940–1950-е гг.

[53] *Масов Р.* История. С.132.

[54] Полный набор таких аргументов был изложен в Докладной записке в комиссию по разрешению пограничных споров между Узбекской ССР и Таджикской ССР Н. Мухамедовым от 29 декабря 1929 г. (см.: *Масов Р* История. С. 174–189; *Hirsch F* Empire of Nations. P. 180–181).

[55] *Масов Р* История. С. 146–151. Мухитдинов принадлежал к богатой купеческой бухарской семье. Глава этой семьи — Мухитдин Мансуров — и все её члены составили костяк антиэмирской оппозиции (см.: *Генис В.* Вице-консул Введенский. Служба в Персии и Бухарском ханстве (1906–1920 гг.). Российская дипломатия в судьбах. М., 2003. С. 313–318). В 1920 г., после свержения эмира, А. Мухитдинов, один из сыновей Мансурова, стал председателем Ревкома БНСР; в 1921 г. он был с этой должности фактически снят (его считали сторонником Энвер-паши), но возглавил не менее важную должность назира торговли и промышленности БНСР; в 1923 г был зам. Пред. Совета назиров и главой Бухарского экономического совета, с декабря 1924 г. — зам. Пред. Ревкома ТАССР, председателем Госплана ТАССР, наркомом внутренней торговли, с декабря 1926 по январь 1929 гг. — председателем СНК Таджикской АССР. Родственники Мухитдинова возглавляли крупные предприятия в Узбекистане.

(а работа в Таджикистане тогда рассматривалась как «ссылка»[56]), он теперь попытался использовать свои прежние связи в Центре для лоббирования идеи «Большого Таджикистана».

Мухитдинов писал в 1928 г. в статье «Таджики или узбеки населяют город Бухару и его окрестности» (с подзаголовком «в порядке обсуждения»), что жители Бухары издревле говорили по-персидски, вся официальная переписка и документы писались «по-таджикски», преподавание было на таджикском, но с 1920 г. официальным языком и языком преподавания стал узбекский. Мухитдинов обвинил в тюркизации бухарцев бывших военнопленных турок, работников из числа ташкентских и ферганских джадидов, а также бухарских джадидов, которые «...получили своё первое политическое воспитание и развитие в момент развития пантюркизма и панисламизма в Средней Азии и сами были под полным влиянием пантюркистской и панисламистской идеологии...»[57]. Бухарские джадиды, по словам новоиспечённого таджика, верили, что все группы с тюркским языком составляют «одну вольную нацию», а таджики «в действительности узбеки», которые «забыли свой язык и народность, нужно их опять сделать тюрками»[58]. «...При таком состоянии произошло и национальное размежевание...», — писал Мухитдинов. Господство пантюркистских идей перешло по наследству к Узбекистану: «...Теперь уже считается преступлением считать население Бухары и её окрестностей таджиками...»; «...Хотя влияние пантюркизма и панисламизма уменьшилось, но на их место встало новое националистическое течение — узбекизм...»[59]. В конце статьи делался вывод: «...Мы, которые начали это преступное дело, — признаём свою ошибку, хотим, чтобы она была исправлена...»[60]. Что в действительности руководило Мухитдиновым — вдруг проснувшееся таджикское самосознание или расчёт на политический реванш у своего соперника Ф. Ходжаева?

Конечно, Центр понимал корысть таких саморазоблачений. Над «перебежчиками» часто насмехались. Я думаю, не эти жалобы поколебали Центр, хотя и они сыграли свою роль. Других, более важных, причин роста интереса Центра к «таджикскому проекту» было несколько. Назову некоторые.

---

[56] *Масов Р.* История. С. 71.

[57] Там же. С. 149. А.З. Валидов в своих «Воспоминаниях» задним числом называл Мухитдинова «таджиком по происхождению», который «хорошо усвоил тюркский дух Туркестана» (*Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. С. 287). Валидов то ли с иронией, то ли с восхищением вспоминает, что в 1920 г. глава Бухарской республики Мирза Абдулкадыр Мухитдинов наизусть читал валидовскую статью «Богатство духовной культуры Туркестана» (Там же. С. 130).

[58] *Масов Р.* История. С. 149.

[59] Там же. С. 150, 151.

[60] Там же. С. 151.

Во-первых, это страх перед пантюркизмом и идеей «Большого Туркестана», которая, видимо, продолжала витать в воздухе и после создания «Малого Туркестана»[61]. На одном из обсуждений в 1929 г. повторялось: «...Почему все закрывают глаза, что <...> в Бухаре развиваются панисламизм и пантюркизм?...»[62]. Такие настроения подогревались и деятельностью разного рода зарубежных центров, и неутихающими попытками бухарского эмира и басмачей во главе с Ибрагим-беком и Файзулла-махсумом поднять новое восстание в Средней Азии (причём главным направлением военных действий была Восточная Бухара, откуда оба лидера были родом).

Во-вторых, это стремление создать на рубеже Афганистана и Персии своеобразный «плацдарм» для импорта идей революции (этот политический трюк большевики использовали вплоть до Великой Отечественной войны)[63] Лоббисты «таджикского проекта» не забывали этот аргумент: «...выделение Таджикской республики не является вопросом внутрисоюзного характера. Вопрос о Таджикистане — вопрос международный. Политбюро ЦК ВКП(б), выделяя Таджикистан, имело в виду революционизировать трудящиеся массы Востока, и потому Бухара является частью Таджикистана...», — говорил Ходжибаев в 1929 г.[64] Совсем не случайным, видимо, является и тот факт, что активное обсуждение «таджикского проекта» и «таджикской проблемы» совпало со смутой в Афганистане, где в результате восстания к власти в Кабуле в январе 1929 г пришёл «таджик» Хобибуллохан (известный как Бачаи-Сакао)[65] Весной того же года отряды Красной армии, поддержав бывшего афганского правителя Амануллахана, вторглись в северные районы Афганистана. Поход закончился неудачно, но сама попытка взять под контроль часть афганской территории говорит о том, что власти всерьёз рассматривали самые радикальные планы переустройства границ на Среднем Востоке[66].

В июне 1929 г. ЦК ВКП(б) постановил создать Таджикскую Советскую Социалистическую Республику, в октябре того же года самостоятельный

---

[61] См.: *Rakowska-Harmstone T.* Russia and Nationalism in Central Asia. The Case of Tadzhikistan. Baltimore, London: The John Hopkins Press, 1970. P. 71.

[62] *Масов Р* История. С. 125.

[63] См.: *Rakowska-Harmstone T.* Russia and Nationalism in Central Asia. P. 72–74.

[64] *Масов Р.* История. С. 120.

[65] Власти размышляли, нужно ли поддерживать Бачаи-Сакао или не нужно, и в конце концов решили сделать ставку на его противников. Хабибуллахан пришёл к власти в январе 1929 г., а уже осенью того же года был свергнут Надирханом. Поражение Бачаи-Сакао совпало с угасанием интереса у центрального руководства к «таджикскому проекту». Впрочем, эта тема нуждается в дальнейшем изучении.

[66] Любопытно, что среди тех, ктохотел поддержать Бачаи-Сакао, были ГПУ и Коминтерн, тогда как Народный комиссариат иностранных дел выступал против (см.: *Бойко В.С.* Советский Союз, Коминтерн и Афганистан в конце 1920-х — начале 1930-х годов // Восток. 1998, № 4).

Таджикистан превратился в реальность. Новой среднеазиатской республике были переданы г. Ходжент и весь Ходжентский округ. Однако споры о территориальных изменениях продолжались. В начале 1930 г. было принято решение Президиума ЦИК СССР присоединить к Таджикской ССР «Сурхандарьинский округ», но через 10 дней это решение было приостановлено и в дальнейшем оно так и не было реализовано[67] В 1933 г. основные руководители Таджикистана (и лоббисты «таджикского проекта») были отстранены от своих должностей[68] Проект «Большого Таджикистана» был окончательно похоронен[69].

Такое развитие событий было во многом закономерно. Главная причина — неуверенность власти в целесообразности такого передела и сильная инерция уже принятых решений. Большую роль сыграло сопротивление сформировавшейся узбекской элиты, которая не желала без боя сдавать свой привилегированный статус. Кроме того, «заработали» символические ресурсы «узбекскости», от которых теперь было трудно отказаться. Повторить всю ту процедуру смены идентичности, которую прошли «узбеки», и перезаписать «узбеков» в «таджиков» теперь, видимо, было невозможно или намного сложнее, отчего игра не стоила свеч. В самом Узбекистане тоже произошли изменения: в 1930 г. столица Узбекистана была перенесена из Самарканда в Ташкент, представители ташкентской и ферганской элит заняли многие важные должности, тогда как бухарская элита, которая могла легче расстаться со своей «узбекскостью» (что показал пример многих бухарских деятелей), постепенно утратила прежние позиции. На рубеже 1920–1930-х недавно появившаяся власть ещё была способна к самым радикальным переменам, схожим с теми, что были в начале 1920-х гг., но уже накопленные этой властью опыт и ресурсы становились внутренними ограничителями для новых реформ.

Несмотря на провал, само обсуждение проекта «Большого Таджикистана» не прошло бесследно. В результате был создан «Малый Таджикистан»,

---

[67] *Масов Р.* История. С. 99–100. Надо иметь в виду, что в это время всё ещё обсуждались разные проекты передела Средней Азии. В частности, по-прежнему вполне серьёзно лоббировался членами Средазбюро проект создания единой «Среднеазиатской федерации».

[68] А. Мухитдинов был снят со своей должности ещё в 1929 г На смену прежним лидерам приходят новые — ходжентцы, которые в 1920-е гг. занимали высокие должности в Туркестанской республике и Узбекской ССР (А. Рахимбаев, А. Мавлянбеков и др.). Все они из «узбеков» превращаются в «таджиков».

[69] В 1929–1930-е гг. Москва потеряла интерес к «национальному вопросу» и переключилась на классовую борьбу в деревне и коллективизацию. Возможно, это тоже один из факторов, которые воспрепятствовали проекту «Большого Таджикистана».

который представлял собой нечто среднее между бывшей «Восточной Бухарой», всего лишь отсталым и труднодоступным регионом, и «Большим Таджикистаном». По территории он больше напоминал «Восточную Бухару», но по статусу (отдельная союзная республика) и способу обоснования (этничность) сохранил все элементы планируемого «Большого Таджикистана». Передача в состав республики г. Ходжента и западной Ферганы легитимировала важный факт: таджики — это не только горные жители далёкой окраины, но и оседлое население равнин, жители крупных городов, потомки письменной цивилизации. Претензии «таджикского проекта» получили материальное воплощение и подтверждение, но не были удовлетворены полностью. Именно в рамках этой конструкции формировался таджикский национализм.

Постсоветские национализмы в Средней Азии

Национализм повсеместно возникает при некоторых схожих обстоятельствах: экономическая модернизация, развитие массовой культуры и «печатного капитализма», свержение или десакрализация монархий, снижение роли религии и т.д. Этот перечень может быть разным в зависимости от предпочтений того или иного автора[70]. Даже признание того, что нация возникает на более ранней этнической основе, не подвергает сомнению все вышеперечисленные факторы, благодаря которым аморфная этничность преобразуется в национальное сообщество[71]. Почему же, если условия возникновения национализма везде примерно одинаковые, сами национализмы порой весьма существенно друг от друга отличаются? Имеется множество попыток классифицировать типы национализмов (и наций) и объяснить различие между ними. Впрочем, любые попытки создать какую-то обобщающую типологию пока приводят лишь к новым сомнениям и разногласиям.

Не претендуя на всеобъемлющие выводы, я попробую сравнить между собой узбекский и таджикский национализмы. Очень редко кто из исследователей обращает внимание на то, что эти два национализма не просто различаются, но и асимметричны, противоположны, образуют два полюса, которые одновременно отталкиваются друг от друга и притягиваются обратно. Чаще исследователи подчёркивают общие черты среднеазиатских национализмов[72]. Назову некоторые из этих черт: изначальное восприятие

[70] См. работы Б. Андерсона, Э. Хобсбаума, Э. Геллнера и др.

[71] См.: *Smith A.* National Identity. Reno, Las Vegas, London: University of Nevada Press, 1991.

[72] См.: *Smith G.* Post-colonialism and borderland identities // Nation-building in the Post-Soviet Borderlands / The Politics of national Identities / G. Smith, V Law,

государственности как «национальной»; описание нации в этнических терминах, связанных с советской марксистской традицией и «теорией этноса»; особое внимание к проблемам национального языка; интерес к историческим корням и древней истории и т.д. Это позволяет квалифицировать среднеазиатские национализмы как «этнонационализмы»[73]. Однако в действительности всё не так просто. Между узбекским и таджикским национализмами, при их внешнем сходстве, есть довольно существенные отличия, являющиеся результатом той «родовой травмы», которую эти национализмы пережили в 1920-е гг.

Узбекский национализм

«Узбекский проект» был реализован в 1920-е гг. как усечённый вариант «туркестанского проекта», в результате чего современный узбекский национализм до сих пор несёт на себе отпечаток идеи пантюркизма[74]. Это выразилось в начале 1990-х гг., в частности, в стремлении узбекских властей — не всегда, впрочем, последовательном — копировать турецкую модель политического устройства и развития, которая подразумевает сугубо светский характер государства, ориентацию на просвещённый авторитаризм, модернизационную риторику. Причём Узбекистан («Малый Туркестан») попытался стать не просто частью «тюркского мира» (символом чего стал переход от кириллицы к латинице), но и одним из центров этого мира. Узбекский президент И. Каримов провозгласил идею регионального союза «Туркестан — наш общий дом», что означало реанимацию джадидской идеи «Большого Туркестана». Правда, со временем отношения с Турцией охладели, а «общий дом Туркестан», подразумевающий региональную узбекскую гегемонию, у соседей восторга не вызвал. Тем не менее элементы и стратегии, из которых складывался когда-то проект «Большого Туркестана», продолжают оказывать заметное влияние на национальную идеологию современного Узбекистана.

Главное внутреннее противоречие узбекского национализма — это противоречие между этнической интерпретацией нации и её фактической неэтнической природой. На него нанизываются все прочие элементы национальной идеологии: позитивное отношение к джадидам и нега-

---

A. Wilson, A. Bohr, E. Allworth (Eds.). Cambridge: Cambridge Uiversity Press, 1998. P. 15–16; *Roy O.* The New Central Asia: The Creation of Nations. London: I. B. Tauris, 2000. P. 161–189.

[73] См.: *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 162.

[74] О пантюркистских настроениях среди узбекской элиты в начале 1990-х гг. см.: *Hyman A.* Turkistan and pan-Turkism revisited // Central Asian Survey. 1997, № 16 (3).

тивное — к национальному размежеванию, игнорирование проблемы узбекской диаспоры и этнических меньшинств, двусмысленное отношение к таджикскому вопросу и пр. Подробный анализ всех этих сюжетов занял бы много места, поэтому я остановлюсь на основных тезисах и дилеммах.

Возьмём труд Каримова «Узбекистан на пороге XXI века» (1997)[75]. При чтении данного произведения, которое изучают в школах и институтах, возникает странное ощущение, что различные его части, посвящённые истории, как будто написаны разными людьми и для разных целей. С одной стороны, президент Узбекистана пространно пишет о древности «узбекского народа» и о возрождении «узбекской государственности», предваряя эти рассуждения вполне логичным для данного этнонационалистического тезиса утверждением: «...Современные коренные этносы <...> прошли сложный и своеобразный путь формирования как нации, корни которых были заложены в прошлом...»[76]. С другой стороны, высокопоставленный автор критикует политику, «...которую вела Российская империя и продолжала вести Советская власть, по созданию территориально-административных границ республик в Центральной Азии...»[77]. Из отдельных частей книги можно понять, что Каримова больше устраивает ситуация, когда «этносы» не были разделены национальными границами и существовали в своеобразном симбиозе друг с другом: «...в Туркестане существовало смешанное расселение племён и народов <...>, тесно связанное общностью культуры и языков. Такой мозаичности этнической карты региона способствовала и этнокультурная, и религиозная близость населяющих его народов...»[78].

Между этими двумя позициями существует очевидный конфликт: либо закономерным итогом развития «узбекской государственности» является Узбекистан, образованный, напомню, при большевиках в 1924–1925 гг., либо большевики, напротив, нарушили логику развития «государственности» в Средней Азии и навязали ей национальное деление, тогда как должен был возникнуть «многоэтничный» Туркестан. Или одно, или другое.

Симптоматичными в данной связи выглядят труды Института истории АН Республики Узбекистан, сотрудники которого после встречи с И. Каримовым в 1998 г. взяли на себя обязательство «создать историю узбекской государственности». В книге «Очерки по истории государственности Узбекистана» (2001), которая предваряет планируемый многотомный фундаментальный труд «История государственности Узбекистана», говорится о «факте самостоятельного возникновения, становления и развития национальной

---

[75] *Каримов И.* Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Ташкент, 1997.

[76] Там же. С. 69.

[77] Там же. С. 72–73.

[78] Там же. С. 73.

государственности на протяжении нескольких тысячелетий»[79], об «автохтонной этнокультурной основе» и «традиционности существования узбекской государственности»[80]. Там же упоминается «генетическая память узбекского народа», в которой живёт «корневой стержень государственности»[81]. И при этом, разумеется, «...История становления государственности Узбекистана берёт своё начало со II тысячелетия до н.э., с эпохи бронзы...» и, соответственно, речь идёт о «трёхтысячелетней истории национальной государственности узбекского народа»[82]. Однако, рассказывая о борьбе за «национальную автономию Туркестана» и «национально-территориальное самоопределение» в начале XX в., авторы почти ни разу не упоминают термин «узбеки» и заменяют его термином «туркестанцы»[83].

Такая «забывчивость» объясняется в другой книге, выпущенной Институтом истории, — «Туркестан в начале XX века» (2000). Здесь также много говорится об «узбекском народе», но когда речь заходит о национально-государственном размежевании в Средней Азии в 1924 г., авторы сочувственно цитируют утверждения о том, что «различные народности Средней Азии живут чересполосно», что «сильное смешение племён и народностей должно было само по себе вести их к постепенному слиянию и сближению», что «культура Средней Азии является культурой единой»[84]. В книге недвусмысленно заявлено, что национальное размежевание было задумано для борьбы с национально-освободительным движением, национальное размежевание прервало «тысячелетнюю историю среднеазиатской [а не узбекской!!! — *С.А.*] государственности», в которой «сложившаяся полиэтничность её населения» сочеталась с «общностью хозяйственной,

[79] Очерки по истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2001. С. 3.

[80] Там же. С. 5.

[81] Там же. С. 5.

[82] Там же. С. 13, 189. Об этническом языке в современном узбекском обществоведении см.: *Laruelle M.* Continuite des elites intellectuelles, continuite des problematiques identitaires. Ethnologie et «ethnogenese» a l'Academie des Sciences d'Ouzbekistan // Cahiers d'Asie centrale. 2004, № 13–14.

[83] Узбекская идеология во многих своих проявлениях демонстрирует равнодушие к термину «узбек» и историческим ассоциациям, с ним связанным. Напомню, например, что героем узбекской национально-исторической мифологии стал эмир Тимур (XIV), чей памятник украсил столицу государства. «Индустрия Тимура» также напоминает о былом величии, в том числе размерах, «узбекского государства», которое было при Тимуре (см., например: *March A. F* The use and abuse of history: 'national ideology' as transcendental object in Islam Karimov's 'ideology of national independence' // Central Asian Survey. 2002, № 21 (4)). Узбекская идеология пытается не замечать хорошо известного всем факта, что Тимур не называл себя «узбеком», а «узбеками» были пришельцы с севера, которые в XVI в. уничтожили государство Тимуридов.

[84] Туркестан в начале XX века. С. 648–649.

бытовой, религиозной, духовно-культурной жизни», где «каждый этнос, занимая определённую нишу, оставался составной, неизменно равноценной частью этой общности», а в результате размежевания ей на смену пришли «ранжирование, дифференциация этносов»[85].

Итак, с одной стороны, «узбекский этнос» и «узбекская государственность» насчитывают по меньшей мере 3 тысячелетия и «возрождаются» спустя десятилетия «российско-советского колониализма», с другой стороны — идеалом является «полиэтническое государство», в котором различия между «этносами» максимально нивелированы. Это противоречие пытается объяснить «сторонник Ислама Каримова», бывший советский чиновник, а ныне германский эксперт и беспощадный критик советских учёных Л. Левитин в книге «Узбекистан на историческом повороте» (2001)[86]. Мнение Левитина заслуживает отдельного внимания потому, что он выполняет роль «официального рупора» Каримова для западной публики. Соответственно, он позволяет себе более свободно излагать официальную точку зрения и, может быть, высказывать то, что власти Узбекистана думают, но не решаются сказать публично.

Левитин пишет: «...Узбекистан не может рассматриваться изолированно, в пределах его сегодняшних границ, поскольку он является центральной, интегрирующей частью более крупного культурного пространства...», «...духовная и материальная культура Узбекистана является в то же время сердцевиной духовной и материальной культуры этого региона...»[87]. Из этого вытекает, что «узбекский народ», который имеет древние корни, должен включать в себя не только тюрков, но и тесно связанных с ними культурно оседлых таджиков[88]. Левитин даже упоминает единый «узбекско-таджикский этнос»[89]. Соответственно, национально-государственное размежевание 1920-х гг. стало искусственным разделением на искусственно созданные «новые нации» узбеков и таджиков (испугавшись своей смелости, автор добавляет, что так считают «некоторые учёные»)[90]. Правда, за этим

[85] Там же. С. 666, 668.

[86] *Левитин Л.* Узбекистан на историческом повороте. Критические заметки сторонника президента Ислама Каримова. М., 2001.

[87] Там же. С. 61.

[88] Там же. С. 77–82, 104.

[89] Там же. С. 113.

[90] Там же. С. 116. Похожей точки зрения придерживается Э. Олуорт, который интерпретирует создание Узбекской ССР в 1920-е гг. как антиузбекский шаг (*Allworth E.A.* The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History. Stanford, California: Hoover Institution Press, 1990. P. 196–197). Правда, Олуорт более последователен: он против того, чтобы связывать узбеков с территорией нынешнего Узбекистана, для него узбеки — это прежде всего имя или символ, который объединяет общество (Ibid. P. 232–242).

следует уточнение: ...объединение большей части населения Средней Азии в одну узбекскую нацию имело веские объективные историко-культурные основания...», и нынешние узбеки — это «сложившийся этнос», тогда как равнинные таджики в нацию не превратились[91]. Тем не менее если бы советская власть не «отделила таджиков от узбеков», то сегодня могла бы возникнуть «уникальная двуязычная нация»[92].

Президент Каримов в одном из своих выступлений, повторяя Левитина, говорил: «...в основе мы один народ, который говорит на двух языках, таджикском и узбекском...»[93]. Эта идея не получила какого-то теоретического обоснования у узбекских идеологов, но фактически превратилась в полуофициальную идеологему. При этом я хочу обратить внимание на то, что призыв «мы с вами одной крови» обращён скорее к таджикам или ираноязычному населению самого Узбекистана, нежели к таджикам вообще или таджикам Таджикистана. Узбекских лидеров интересует в первую очередь единство государства, для которого языковые и культурные различия могут представлять угрозу. Единственным инструментом построения, как это было в 1924–1925 гг., и сохранения государства является игнорирование этих различий и одновременно активная политика ассимиляции и интеграции мелких групп в единую общность.

Внимание узбекского национализма к государству, а не к культуре, предопределяет и отношение Узбекистана к узбекским диаспорам в других государствах. Точнее, отсутствие какого-либо отношения к ним. Каримов говорит: «...в мире одна узбекская нация, нет национальных различий между хорезмийцем, ферганцем, сурхандарьинцем — все они узбеки...»[94]. В этом перечислении все узбеки, которые живут за пределами Узбекистана, «забыты» — они вольно или невольно исключены из «узбекской нации». Проект «Малого Туркестана» самодостаточен, поэтому амбиции узбекских идеологов не выходят за границы созданного государства.

---

[91] Там же. С. 116.

[92] Там же. С. 117

[93] Правда Востока. 1 декабря 1998 г. (см. также: *Djumaev A.* Nation-Building, Culture, and Problems of Ethnocultural Identity in Central Asia: The Case of Uzbekistan // Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe / Kymlicka W., Opalska M. (Eds.). Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2001. P. 338–340). Сам И. Каримов родом из Самарканда и является по происхождению, как убеждены многие в Узбекистане, «этническим таджиком». Выходцы из Самарканда и Джизака, которые пришли к власти вместе с Каримовым, считаются «таджиками» или «ирони» (потомки персиян). Однако в общественном мнении это один из кланов внутри узбеков, а не «чужеземцы».

[94] Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века. С. 99.

Таджикский национализм

Таджикский национализм является зеркальным отражением узбекского национализма. Претензии таджикской нации идентичны претензиям узбекской, но «Малый Таджикистан» в том виде и в тех границах, в которых он был создан в 1920-е гг. и в которых он существует ныне, удовлетворить этим претензиям никак не может. Гипертрофированное внимание таджикского национализма к языку, культуре и истории компенсирует его небольшой интерес к маленькому и слабому государству.

Президент Таджикистана Э. Рахмонов свою книгу «Таджики в зеркале истории» начинает с вопросов: «...Кто мы, откуда, из каких корней произросли? Кто были наши первые предки, из каких краёв они пришли, в каких пределах жили?...»[95]. Автор подчёркивает огромную роль истории для таджикского самосознания: «...один из главных источников истинного национального самосознания — это постоянное обращение к героическому прошлому своего народа...»[96]. Не находя в современности желаемого «Большого Таджикистана», таджикский национализм ищет его в прошлом и ставит вопрос, почему нынешний Таджикистан не соответствует национальному идеалу.

В 1990-е гг. идея «Большого Таджикистана» была сформулирована в виде концепции «Исторического Таджикистана», которую обосновал таджикский историк Н. Негматов[97] «Исторический Таджикистан», согласно его определению, «...занимал западные подножия высочайших хребтов "Высокой Азии" — горного узла Гималаев и Тибета, полностью Тянь-шань, Памиро-Алай, Гиндукуш, Иранское нагорье, Аму-Сырдарьинский и Мургабо-Герирудский бассейны...»[98], т. е. всю территорию Узбекистана и Таджикистана, значительную часть территорий Кыргызстана и Туркменистана, часть территории Казахстана, Китая, Афганистана и Ирана! Это «прошлая территория этнического формирования таджикского народа» или «этнокультурная территория исторического расселения таджикского народа в 1 тыс. н. э.»[99]. Данное определение приобрело по сути офици-

---

[95] *Рахмонов Э.* Таджики в зеркале истории. Кн.1. От арийцев до Саманидов. London., [без даты]. С. 125.

[96] Там же. С. 125.

[97] Точнее говоря, эта концепция фактически была сформулирована ещё Б. Г. Гафуровым в книге «История таджикского народа в кратком изложении» (М., 1949), которая несколько раз переиздавалась в советское время на русском и таджикском языках, в том числе в дополненном виде и под новым названием «Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история». Я, однако, не обсуждаю в данной статье все перипетии развития советской и постсоветской историографии.

[98] *Негматов Н. Н.* Таджикский феномен: теория и история. Душанбе, 1997. С. 21–22.

[99] Там же. С. 71.

альный характер и было материализовано в виде соответствующей государственной символики. На центральной площади таджикской столицы Душанбе, на месте, где когда-то стоял памятник Ленину, был сооружён комплекс, посвящённый памяти Исмаила Самани, основавшего государство Саманидов в IX в., когда территория «Исторического Таджикистана» приобрела государственные границы. Около памятника властителю появилась каменная карта, которая демонстрирует очертания «Большого Таджикистана»[100].

Идея «Исторического Таджикистана» ставит перед таджикским национализмом целый ряд сложных вопросов[101]. Первый из них — чем таджики отличаются от иранцев, которые также вправе претендовать на наследство «Исторического Таджикистана». Некоторые идеологи предлагают считать таджиков частью «большой иранской нации», что подрывает основы современной таджикской государственности[102]. Задача же защитить «таджикскость» и не дать ей раствориться в «иранскости» вызывает большие проблемы, поскольку различия между таджиками и иранцами носят в большей степени религиозный (первые сунниты, вторые шииты), нежели культурный или языковой характер[103]. Однако такой религиозный акцент вызывает новые опасения. Во-первых, «исламскость» и суннизм скорее провоцируют антинациональные настроения и создают совершенно другие лояльности и альянсы[104]. Во-вторых, внутри «таджикской

[100] До 2000 г. на месте комплекса Исмаила Самани стоял монумент, изображающий Фирдоуси, создателя «Шахнаме». П. Шозимов полагает, что Фирдоуси был символом стремлений таджикской элиты к «поиску идентичности с более широкой иранской общностью», тогда как сменивший его памятник Исмаилу Самани отражает стремление новой политической элиты опереться на символы местной государственности (*Шозимов П.Д.* Таджикская идентичность и государственное строительство в Таджикистане. Душанбе, 2003. С. 172–173).

[101] См. также: *Roy O.* The New Central Asia. P. 122.

[102] См. любопытную дискуссию между двумя точками зрения по этому поводу: *Табаров С.* Спор «деревенского интеллигента» с «городским интеллигентом». Душанбе, 2004.

[103] Некоторые таджикские деятели находят «общеиранские» символы в зороастризме. Отсылки к последнему, которые активно использовал в своей работе президент Э. Рахмонов, позволяют также включить в национальную идеологию богатую доисламскую мифологическую традицию, а кроме того — противодействовать исламскому антинационализму. Зороастризм также протягивает нить к арийской тематике, которая является одним из важных символических ресурсов таджикского национализма.

[104] Интересной и весьма характерной в этой связи является эволюция взглядов лидеров Исламской партии возрождения Таджикистана, которые после окончания в 1998 г. гражданской войны сместили акценты с религиозных на национальные (см.: *Кабири М.* ПИВТ и «Хизб ат-Тахрир»: совместимость и различия // О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве

нации» (на территории Таджикистана) существуют группы, которые придерживаются несуннитского толка, — это, в частности, памирцы-исмаилиты (есть также таджики-исмаилиты), по отношению к которым таджикский национализм должен скрывать свою исламско-суннитскую окраску[105].

Второй сложный вопрос таджикского национализма — отношение к «таджикской диаспоре». Проект «Большого Таджикистана» в 1920-е гг. включал в себя всё ираноязычное и все смешанное (двуязычное — ираноторкоговорящее) население бывшего Туркестанского края, Бухарского эмирата и Хивинского ханства. Оседлые жители этих регионов должны были, как считают идеологи таджикского национализма, стать «таджиками», но в большинстве своём превратились в «узбеков». Проект претендовал также на тюркоязычных «сартов», культура и история которых могла быть интерпретирована как культура и история «таджиков», «забывших» таджикский язык (кстати, случись так, таджикский и узбекский национализмы сегодня поменялись бы местами). Ни то, ни другое осуществить не удалось. Но, не имея особых надежд вернуться к идее создания «Большого Таджикистана» как отдельного государства, лидеры и глашатаи таджикского национализма не оставляют надежд создать «Большой Таджикистан» как конгломерат таджикских «диаспор» вокруг «Малого Таджикистана»[106].

Стратегия по отношению к «диаспорам» состоит в том, чтобы напомнить «таджикам», которые записаны «узбеками», что они являются на самом деле таджиками. В «Обращении к учёным и творческой интеллигенции братского Узбекистана» в 1997 г. таджикские деятели писали: «...Как помочь людям избавиться от заблуждений, от национального нигилизма, от опасения называть свою подлинную национальность, испытываемого жителями Бухары и Самарканда на протяжении десятилетий? Можно ли ожидать, что сейчас они сразу признают себя таджиками? По нашему

ОБСЕ. Документы светско-исламского диалога в Таджикистане / Зайферт А.К., Крайкемайер А. (Ред.). Душанбе, 2003; *Ходжи Акбар Тураджонзода*. «Ислам», противоречащий Корану. Духовное невежество населения способствует росту экстремизма в республиках Средней Азии // НГ-Религии. № 14. Независимая газета. 4 августа 2004).

[105] Способы, которыми таджикский национализм пытается сделать «таджиками» памирцев, говорящих на своих особых языках и имеющих особую культуру, и ответная реакция зарождающегося «памирского» национализма — это отдельная тема для анализа (см., например, дискуссию в «Советской этнографии» № 5 за 1989 г.). Могу лишь сказать, что в данном случае таджикский национализм становится очень похожим на узбекский в вопросе о роли языка и культуры для определения нации.

[106] В этом таджикский национализм сходен с еврейским и армянским национализмами, о чём Э. Рахмонов прямо пишет в книге «Таджики в зеркале истории».

мнению, необходимо развернуть разъяснительную работу среди населения Бухары и Самарканда с помощью средств массовой информации — телевидения, радио, газет, а также посредством лекционной работы специалистов-обществоведов...»[107] Этничность, к которой апеллируют таджикские националисты, является подчёркнуто объективистской: не имеет значения, кем «таджики» себя в данный момент ощущают и называют (а они, как правило, именуют себя «узбеками»), важно, знают ли они таджикский язык и говорят ли на нём, имеют ли европеоидные черты лица, насколько оседлой является их быт — при этих условиях они являются таджиками. При этом интересы таджикского национализма направлены прежде всего в сторону Бухары и чуть меньше — Самарканда. «Священная» земля Бухары даже символически присутствует в комплексе Исмаила Самани в Душанбе. «Потенциальные» же таджики Ферганской долины, Кыргызстана, Казахстана остаются за рамками широкого внимания. Не существует активной дискуссии и по поводу таджиков Афганистана, хотя «таджикская диаспора» в этом государстве могла бы насчитывать несколько миллионов человек.

С проблемой того, каким должен был быть «Большой Таджикистан», связан вопрос о том, почему проект «Большого Таджикистана» не состоялся. Вопрос «кто виноват» тоже стал частью национальной идеологии. Красной нитью через весь текст президентской книги «Таджики в зеркале истории» проходят рассуждения о «натиске чужеземных завоевателей», о выживании «под игом империй», о «самоотрицании и возвеличивании чужого». Рахмонов настойчиво использует понятие «культ чужого»: даже сегодня «преклонение перед чужеродным проявляется вновь, но теперь уже в новом одеянии», достижения таджикской истории приписываются «соседним народам и странам», «расцениваются как общие достижения таджикского и других, соседних народов»; «...Враги нашей нации очень старались стереть со скрижалей истории само имя таджика. Но таджикская нация, пройдя через многочисленные тяготы и невзгоды, сумела в кровопролитных войнах отстоять и защитить свою национальную самобытность, сберечь своё имя, язык, культуру, старинные обычаи, традиции и верования...»[108].

Нетрудно догадаться, что «чужие» — это тюрки, точнее узбеки. Рахмонов намекает на это, но такой идеолог таджикского национализма, как Р. Масов (директор Института истории), не стесняясь в выражениях, прямо пишет об этом в серии своих работ («История топорного разделения», «Таджики: под грифом “секретно”», «Таджики: вытеснение

[107] Джунбиш. 1997, №6 (октябрь). См. также: *Рахимов Р. Р.* К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // Советская этнография. 1991, №1.

[108] *Рахмонов Э.* Таджики в зеркале истории. С. 128, 210.

и ассимиляция»)[109]. Масов сформулировал несколько ключевых тезисов: революция 1917 г. была «величайшим событием» в истории таджикского народа; национально-государственное размежевание было исторически правомерно и необходимо, но, задуманное советской властью, было реализовано неправильно, «начало геноциду в отношении таджикского народа» положили пантюркисты («великоузбекские шовинисты»)[110]. Узбеки (тюрки) вытеснили таджиков в горы, ассимилировали таджиков, отняли у них земли, присвоили себе их культуру и достижения, уничтожили «Исторический Таджикистан», а в 1920-е гг. всячески препятствовали созданию Таджикского государства. «Во всём виноваты узбеки» — это один из главных принципов таджикского национализма[111].

Парадокс заключается в том, что едва ли не большинство «пантюркистов», которые создавали Узбекистан, могли бы легко стать «таджиками» (и многие «таджиками» стали), сложись ситуация в 1920-е гг. иначе. Поэтому тема узбекской агрессии обязательно сочетается с темой предательства. Её повторяет Э. Рахмонов: «...Некоторые из таджикских деятелей стали пособниками и орудием в руках пантюркистских шовинистов...»[112]. Тему предательства обязательно сопровождает поиск «подлинных» этнических корней. Причём, что характерно, поиск таджикских корней у лидеров и деятелей Узбекистана (начиная с Файзуллы Ходжаева и заканчивая Исламом Каримовым) сочетается с поиском тюркских корней у лидеров и деятелей Таджикистана. Ни один из таджикских руководителей последних двух десятилетий, включая Р Набиева и Э. Рахмонова, не избежал таких подозрений и обвинений.

Таджикский национализм, внутри которого в 1920-е гг. было заложено стремление вырваться за рамки «Восточной Бухары» и создать «Большой Таджикистан», по-прежнему остаётся языковым и культурным национализмом, для которого то небольшое государство, которое сегодня

---

[109] См. упомянутые ранее книги: *Масов Р* История топорного разделения. Душанбе, 1991; *Масов Р.* Таджики: под грифом «секретно». Душанбе, 1995; *Масов Р.* Таджики: вытеснение и ассимиляция. Душанбе, 2004.

[110] *Масов Р.* История. С. 11–12. Есть определённая ирония истории в том, что Москва, которая когда-то создавала сильный и большой Узбекистан как свой форпост в Средней Азии, в 1990-е гг. своим главным союзником в регионе вынуждена была признать слабый и маленький Таджикистан, который теперь помогает сдерживать узбекскую гегемонию.

[111] См. подробнее Главу 7 в настоящей книге. Любопытно, что, допустим, афганские таджики таких чувств по отношению к тюркам не испытывают и их историческими соперниками являются скорее пуштуны. Это означает, что антиузбекизм — вовсе не изначальная черта таджикского национализма, а приобретённая при вполне определённых исторических обстоятельствах, о которых я писал в первой части статьи.

[112] *Рахмонов Э.* Таджики в зеркале истории. С. 218.

называется «Таджикистаном», не является главной ценностью. Возможно, именно это в итоге привело к гражданской войне 1992–1997 гг., которую все эксперты назвали «кризисом таджикской идентичности». Факт остаётся фактом: внутренне сложный и иерархичный узбекский национализм оказался устойчивее к потрясениям, нежели более культурно гомогенный, но менее гражданский таджикский национализм.

* * *

В настоящей статье я не ставил своей целью осветить все спорные вопросы, касающиеся истории формирования среднеазиатских национализмов. За рамками анализа остался, например, такой важный вопрос: являются ли среднеазиатские национализмы массовым стихийным движением, обретают ли национальные символы эмоциональную силу вне политических проектов и идеологических конструкций, становится ли национальная идентичность со всеми своими внутренними противоречиями принадлежностью каждого отдельного человека? Одни специалисты полагают, что на протяжении XX столетия проекты создания «узбекской нации» и «таджикской нации» были воплощены в реальность, благодаря целому арсеналу задействованных в этом процессе инструментов, включая переписи, паспортную систему, систему образования, прессу и т.д. Другие, напротив, считают, что оба проекта остались политическими и интеллектуальными конструкциями, тогда как в реальной жизни население Средней Азии сохраняет множество самых разнообразных идентичностей, которые имеют в повседневной жизни и политике гораздо более важное значение, чем принадлежность к «узбекам» и «таджикам».

Я пока не готов однозначно встать на ту или другую позицию. Не вызывает сомнения лишь тот факт, что национализм и националистический образ мысли являются сегодня мощной силой в среднеазиатском обществе, которая способна и удержать новые государства от дезинтеграции, и ввергнуть их в пучину конфликтов.

Глава шестая

Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия[1]

между исламом и национализмом

Ислам бросил вызов Западу. И это вовсе не нападения террористов или партизан на силы коалиции в Ираке, не взрывы в Испании или в России, не убийства европейцев в Саудовской Аравии или в Индонезии. Ислам бросил вызов Западу на более глубинном уровне, когда радикальные исламские идеологи заявили, что мусульманское общество не будет развиваться по тому пути, который Запад предложил остальному миру как путь процветания и благоденствия. Под угрозой оказалась не просто жизнь людей, ежедневно ожидающих внезапных террористических атак, — сомнению подвергнут весь сложившийся миропорядок, который на протяжении длительного времени был главным экспортным продуктом Запада в другие страны. Демонстративно надетый мусульманский платок *хиджаб* как символ чуждой системы ценностей испугал западных интеллектуалов и политиков больше, чем «пояс *шахида*».

Суть исламского вызова — вопрос о том, насколько универсальной является та модель развития, которую показал Запад. Все ли общества неизбежно должны пройти этап технологической модернизации со всеми сопутствующими этому явлению процессами, которые имели место в западной истории, — урбанизацией, трансформацией родовых и семейных структур, массовыми миграциями, секуляризацией и либерализацией, формированием национализмов и становлением демократических политических режимов? Или специфика развития мусульманских обществ настолько существенна, настолько отлична от западной модели, что можно говорить о каком-то ином пути развития, об альтернативной истории для одной — и не самой маленькой — части человечества?

Ясного ответа на поставленные вопросы пока нет. Взятые из жизни факты противоречат друг другу: одни из них подтверждают универсаль-

[1] Статья опубликована в журнале «Ab Imperio» (2004, № 3. С. 535–562). В настоящем сборнике публикуется отредактированный и дополненный вариант статьи.

ность многих явлений и тенденций, возможность повторения западного пути в незападных обществах, другие опровергают.

Одной из интересных проблем является тема взаимоотношений ислама и национализма. Только при очень поверхностном взгляде кажется, что эти две силы никак не пересекаются между собой и мирно сосуществуют. В действительности национализм подрывает единство многих мусульманских обществ на Ближнем и Среднем Востоке, создаёт внутри них новые разграничительные линии — и по вертикали социальной структуры, и по горизонтали. В то же самое время национальные государства в Европе испытывают огромные трудности, пытаясь ассимилировать и «национализировать» своё мусульманское меньшинство, что расценивается некоторыми экспертами как признак кризиса наций и национализма. На фоне «экспансии» ислама европейский национализм из чудовища, развязавшего две мировые войны, превращается в ценность, которую, как многие думают, надо беречь и защищать.

Как ни странно, несмотря на обилие слов о национализме и исламе, о связи между ними, было не так уж много теоретических размышлений, которые предлагали бы концептуальное объяснение истории взаимодействия этих двух явлений[2]. Одним из тех, кого интересовала данная тема, был британский этнограф и историк Э. Геллнер, широко известный как автор книги «Нации и национализм» (1983)[3]. Увлечение исламом — деталь его биографии, которая недостаточно анализируется сторонниками и оппонентами Геллнера, а между тем геллнеровская позиция в этом вопросе позволяет более точно и более объёмно понять те идеи, которые он отстаивал.

---

[2] Существуют разные аспекты этой проблемы. Например, в 1994 г в свет вышла книга известного публициста А. Рашида «Возрождение Средней Азии: Ислам или национализм?» (*Rashid A.* The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism? London, New-Jersey· Zed Books, 1994). Автор рассуждал о будущем региона, пытаясь понять, какое из этих двух «главных политических движений» станет определяющим в судьбе Средней Азии. Противоположный взгляд на взаимосвязь ислама и национализма предложили авторы книги «Мусульмане в Средней Азии: выражения идентичности и изменения» (Muslims of Central Asia: Expressions of Identity and Change / Gross J. — A. (Ed.). Durham, London: Duke University Press, 1992). В ней говорится о мусульманской и национальной самоидентификациях, об их открытости и изменчивости, о существовании «религиозно-национального синтеза» (см.. *Atkin M.* Religious, National, and Other Identities in Central Asia // Muslims of Central Asia).

[3] Анализ взглядов Э. Геллнера на русском языке см.: *Миллер А.И.* Теория национализма Эрнеста Геллнера и её место в литературе вопроса // Национализм и формирование наций. Теории-модели-концепции. М., 1994; *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М. 1999. С. 35–44; *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий нации и национализма. М., 2004. С. 62–96.

Напомню, что теория национализма Геллнера состоит в следующем: нации возникают в момент или в результате перехода от аграрного (или «агро-письменного») общества к индустриальному, когда меняется способ коммуникации между людьми, «высокая» культура становится всеобъемлющей и стандартизованной, устанавливается новый вид взаимосвязи между каждым отдельным человеком и государством[4]. Национализм — это код, с помощью которого члены индустриального общества вступают во взаимодействие и понимают друг друга. Я не буду обсуждать здесь, прав автор этой точки зрения или нет. Мне важен лишь один аспект, имеющий отношение к исламу, — явная претензия Геллнера на универсальность своих теоретических построений, когда он утверждает, что «организующим началом» индустриального общества «вряд ли может [быть] что-нибудь иное, кроме национализма»[5]. Ключевыми являются понятия «аграрное» и «индустриальное», а не «христианское» и «мусульманское» общества, что в принципе выводит религию за скобки теории и делает национализм общезначимым феноменом.

Однако, как я уже сказал, Геллнер был не только специалистом по национализму, но и учёным, который изучал ислам. Почти одновременно с «Нацией и национализмом» он выпустил сборник очерков «Мусульманское общество»[6]. В нём автор предпринял попытку объяснить общую логику трансформации ислама в современном мире.

Геллнер исходил из концепции М. Вебера, изложенной в работе «Протестантская этика и дух капитализма», согласно которой становление капитализма (или индустриального общества) происходило параллельно с трансформацией религиозной этики и даже в значительной мере такой трансформацией было обусловлено. Вебер не сводил эту закономерность только к истории взаимоотношений христианства и капитализма (хотя именно здесь его анализ выглядел наиболее убедительным и полным), а пытался проанализировать особенности других мировых религий, способствовавшие или препятствовавшие, по его мнению, осуществлению обнаруженной закономерности. Геллнер распространил веберовскую идею на ислам, в котором увидел все элементы «мусульманского протестантизма», необходимые для становления современного «дисциплинированного» индустриального общества: признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, сравнительно небольшое количество магических элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике. Как всегда образно, Геллнер писал об этом так: «...Я могу представить, что случилось бы, если бы арабы победили

---

[4] См.: *Геллнер Э.* Нации и национализм. М. 1991; *Геллнер Э.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. М., 2002.

[5] *Геллнер Э.* Пришествие национализма. С. 161.

[6] См.: *Gellner E.* Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

при Пуатье [в 732 г. в битве с франками — *С. А.*] и продолжили завоевание и исламизацию Европы. Нет сомнения, мы все восхищались бы книгой Ибн Вебера "Хариджитская этика и дух капитализма"[7], которая окончательно показала бы, как современная экономическая и организационная рациональность могла развиваться только благодаря нео-хариджитскому пуританизму в северной Европе шестнадцатого века...». И добавлял: «...В частности, этот труд показал бы, почему современная экономическая и организационная рациональность никогда бы не сформировалась, останься Европа христианской...»[8]. Средства приспособления ислама к современному миру, по Геллнеру, были не заимствованы у Запада, а найдены внутри самой мусульманской традиции в виде «официальной», «пуританской», «письменной» или «городской» — учёный давал ей разные названия — версии ислама, которая трансформировалась в мусульманский фундаментализм, схожий с протестантизмом. «Сельский», «народный», «неофициальный» ислам, который обслуживал аграрное общество, исчез (исчезает) под напором модернизации.

В этой довольно стройной конструкции места национализму явно не было. Более того, фундаментализм выступал как аналог европейского национализма и одновременно как его альтернатива. Впрочем, сам Геллнер отступал от своих рассуждений и признавал, что существуют две модели модернизации мусульманских стран — «против религии» и «вместе с религией»[9]: «...Два процесса, "пурификация", или радикализация религии, и национализм, тесно переплетены — до такой степени, что трудно сказать, какая из них является "всего лишь" внешней формой другого...»[10]. Во введении к сборнику «Исламская дилемма: реформаторы, националисты и индустриализация. Южное побережье Средиземноморья» (1985) Геллнер повторил эту мысль: «исламская реформация» была «...склонна к национализму, иногда очень походила на него и иногда была неотличимой от него...»[11].

В геллнеровских взглядах, таким образом, присутствует двусмысленность. С одной стороны, мусульманский мир идёт по универсальному

---

[7] Хариджиты — одна из самых ранних в исламе религиозно-политических группировок, которая отличалась уравнительными тенденциями в социальной сфере и строгим исполнением религиозных предписаний (см.: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 42–44).

[8] *Gellner E.* Muslim Society. P. 7

[9] В частности, Геллнер заметил, что в советской Средней Азии использовались обе эти модели (Ibid. P 60–61).

[10] Ibid. P. 59.

[11] *E. Gellner* Introduction // Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of the Mediterranean / Gellner E. (Ed.). Berlin; N. Y.; Amsterdam: Mouton Publisher, 1985. P. 8.

пути модернизации и индустриализации, и в этом смысле неизбежно происходит сращивание ислама с национализмом или даже постепенная его замена национализмом, который является обязательным спутником любого индустриального общества. С другой стороны, Геллнер попытался показать, как внутри мусульманского мира мобилизуются социальные и политические силы, которые стремятся рационализировать свою религию, приспособить её к требованиям эпохи модернизации. Фундаментализм или близкие к нему течения ищут (и находят?) свою дорогу в современность и, следовательно, служат альтернативой европейскому национализму. Этот тезис означает то, что национализм не является универсальной моделью, а скорее возникает в специфических условиях европейско-христианской истории и его дальнейшее распространение по миру имеет во многом искусственный характер и не всегда заканчивается успехом.

В одной из своих последних работ — «Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники» (1994) — Геллнер более определённо писал о национализме как европейской модели модернизации, или перехода от аграрного общества к индустриальному, когда «высокая» культура распространяется «до границ всего общества и становится отличительным признаком принадлежности к нему каждого человека». По мнению Геллнера, «...То же происходит и в исламе, только здесь это находит выражение скорее [!! — *С.А.*] в фундаментализме, чем в национализме, хотя порой эти два течения объединяют свои усилия...», «...исламский фундаментализм <...> способен сыграть в точности ту же роль [!! — *С.А.*], какую в других регионах сыграл в своё время национализм, — предоставить новую идентичность, новый образ "я"...»[12]. Тем не менее акцент на западных корнях национализма не избавил концепцию Геллнера от изначальных претензий на универсальность. Учёный так и не ответил на вопрос, является ли исламская версия модернистского проекта, который автор именует «вполне жизнеспособной социальной формой», реальной альтернативой национализму или же последний, будучи лучше приспособлен к индустриализму, в итоге сумеет перебороть ислам подобно тому, как сделал это с христианством?

---

[12] *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 32, 34. Соображения, высказанные в «Условиях свободы», вызывали критику со стороны исследователей, которые остались верными универсалистскому принципу (см.: *Mabry T.J.* Modernization, Nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21, № 1).

Святые в Средней Азии

Запутанная проблема соотношения ислама и национализма напрямую связана с вопросом о трансформации статуса и идентичности особой группы «потомков святых», которая всегда существовала внутри любого мусульманского общества. Несмотря на кажущуюся экзотику и незначительность этого вопроса, именно в нём наиболее ярко сконцентрировались вышеуказанные противоречия между мусульманской и национальной идентичностями.

О мусульманских святых всё тот же Геллнер ещё в 1969 г. написал специальную книгу «Святые Атласа», с которой берут отсчёт его размышления о судьбе ислама в новейшее время[13]. Это был итог собственных этнографических исследований в Марокко с детальным описанием основных групп святых и их функций. Позже, в «Мусульманском обществе» Геллнер повторил основные выводы своих ранних изысканий. Он писал, что «...наиболее характерным религиозным институтом сельского, племенного ислама является живущий святой...»[14], который выступает в роли арбитра и посредника между различными племенами и сельскими общинами. Его функции разнообразны: он способствует селекции и выбору племенных руководителей, санкционирует правовые решения, поддерживает исламскую самоидентификацию у членов племён и т. д.[15] Статус святого обычно был освящён суфизмом, особым направлением в исламе, и святыми местами, которые были центрами торговли, разного рода переговоров, ритуальных пиршеств. Городская же жизнь в таких арбитрах и посредниках не нуждалась, она регулировалась письменным законом и правилами, но политически город всё-таки подчинялся сельскому и племенному исламу.

В колониальное и постколониальное время «племенной стиль религии теряет значительную часть своих функций», а городской (письменный, пуританский) ислам, апеллирующий непосредственно, минуя святых, к Корану и Преданию, становится ведущим, в том числе и в сельской местности. В современном мире, когда «...военные, коммуникационные и транспортные технологии <...> подточили и в конечном счёте разрушили автономию самоуправляемых сельских сообществ...», произошёл отказ от практики поклонения святым: «...Когда жандармы подавляют в зародыше любую попытку клана защитить от соседей своё пастбище, зачем тогда

---

[13] См.: *Gellner E.* Saints of the Atlas. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

[14] *Gellner E.* Muslim Society. P 40.

[15] Ibid. P. 41. То же самое было в Средней Азии. Отсутствие своего «живого святого» для населения «было бы равносильно отходу от мусульманства» (*Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С. 64).

нужен живой святой, который прежде в такой ситуации стал бы посредником между кланами?...»[16]. В новой ситуации необходимость в «живом святом» пропадает: «...Библейский стиль веры был модернизируем, племенной и связанный со святыми — нет...»[17] Раз они не нужны — значит, их нет. Святые как сословие, как особая идентичность, как некий набор функций исчезают. По крайней мере, Геллнер ничего не говорил о дальнейшей их судьбе. Он лишь подчёркивал, что против святых выступили и националисты, и мусульманские фундаменталисты, что было ещё одной связывающей их нитью[18].

Итак, святые исчезают, в связи с чем Геллнер, говоря, в частности, об Африке, писал: ...возможно, близок день, когда "Сиди" [т. е. *сейиды*, потомки Пророка, — *С. А.*] на карте Северной Африки будут, подобно "St." [святой у христиан — *С. А.*] на карте Европы, всего лишь отголоском прошлых форм жизни...»[19]. В какой степени этот вывод можно считатать применимым ко всем регионам мусульманского мира?

Пытаясь перенести наблюдения Геллнера с Африки на территорию бывшей Российской империи или Советского Союза, сталкиваешься с гораздо более сложной картиной[20]. В некоторых регионах — у мусульман

---

[16] *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 30, 31.

[17] *Gellner E.* Muslim Society. P. 58.

[18] Примеры такой критики в Средней Азии см.: *Бабаджанов Б. М.* Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г. // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 271–273.

[19] *Gellner E.* Muslim Society. P. 133. Хотя в очень редких случаях «персонально-культовая-и-медиаторская» версия ислама может стать частью реформируемого общества, как это имеет место — по утверждению Геллнера — у балканских мусульман.

[20] В этом смысле территория бывшего СССР — не исключение. Напомню, что к династии потомков пророка Мухаммеда принадлежат короли Марокко и Иордании, что является не просто данью почтения к основателю ислама, но и существенным элементом в сложном балансе межплеменных отношений, а также тем стержнем, вокруг которого может сложиться какая-то единая, похожая на национальную, идентичность с заметным религиозным элементом. Потомками Пророка являются бывший президент Ирана Сейид Мухаммед Хатами, духовный руководитель Ирана аятолла Сейид Али Хаменеи, его знаменитый предшественник — имам Хомейни. Видимо, в шиитском Иране, где поклонение потомкам Пророка и халифа Али возведено в особый культ, это вполне объяснимо. По материнской линии к роду потомков Пророка принадлежал бывший лидер палестинцев Ясир Арафат, и это, я думаю, не какое-то случайное совпадение. Можно упомянуть ещё династию Ага-ханов, которые, будучи потомками Мухаммеда, возглавляют общину исмаилитов и одновременно принадлежат к «транснациональной» политической элите. Любопытно, что после свержения американцами Саддама Хусейна, который, как говорят, тоже претендовал на родство с Пророком, всерьёз обсуждался вопрос о восстановлении в Ираке династии Хашимитов, т. е. потомков Мухаммеда.

Поволжья и Сибири — святые, когда-то игравшие здесь заметную роль[21], совершенно отсутствуют в современном ландшафте идентичностей. Здесь их полностью вытеснил национализм, что как будто бы является подтверждением слов Геллнера. В Азербайджане же и на Северном Кавказе, где предания о принадлежности к святым сословиям всё ещё живы в памяти и где некоторые институты, с ними связанные, даже сохраняют свою функциональность[22], геллнеровская концепция даёт явные сбои. Тем не менее и здесь национализм вместе с мусульманским фундаментализмом (известным как «ваххабизм») сегодня выступают в качестве мощных факторов культурной унификации, как это предсказывал Геллнер. Что же касается Средней Азии (и даже в какой-то мере казахов), то здесь группа «потомков святых», несмотря на усилия национализма и фундаментализма, не растворилась в модернизированном обществе, а напротив — сохранила в значительной мере свои привилегированные позиции[23]. При этом их особая идентичность трансформировалась и встроилась в современную социальную и политическую практику, стала элементом демонстрации и публичных дебатов.

Остановлюсь подробнее на среднеазиатском случае, который, на первый взгляд, разрушает стройность рассуждений Геллнера о неизбежности вытеснения «сельского» ислама национализмом. Говорит ли это об ошибке, которую сделал британский учёный в своём анализе?

В современных исследованиях, посвящённых Средней Азии, «потомки святых» нередко упоминаются для того, чтобы опровергнуть или хотя

---

[21] См.: *Исхаков Д.* Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах // Tatarica. Казань, 1997, № 1.

[22] См.: *Бобровников В.* Хуштадинский зийарат // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999. С. 99–100. Можно вспомнить погибшего в 1998 г. муфтия Дагестана — Сейидмагомеда Абубакарова, который претендовал на родство с Пророком. В Чечне существует Совет потомков Пророка Мухаммеда, устазов и шейхов, председателем которого был сейид Сайд-Фаша Салихов, убитый вместе с сыном осенью 2002 г. (см.: *Максаков И.* Как восстановить власть и управление в Чечне // НГ-Религии. № 13. Независимая газета. 16 октября 2001; *Максаков И.* В Чечне убит председатель Совета потомков Пророка Мухаммеда // Независимая газета. 21 ноября 2002).

[23] См. подробнее: *Абашин С.Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001, № 4. С. 62–83 (а также: *Демидов С.М.* Туркменские овляды. Ашхабад, 1976; *Микульский Д.В.* Традиционная и новая элита // Азия и Африка сегодня. 1997, № 3; *Ерофеева И.В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII–XIX вв. (история, историография, источники). Алматы, 2003; *Privratsky B.G.* 'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Tradition // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / S.A. Dudoignon (Ed.). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004).

бы поколебать тезис об имеющемся будто бы сходстве среднеазиатского общества с европейским. По мнению многих российских специалистов, тот факт, что «потомки святых» сохранили своё особое положение, служит доказательством «традиционности» местного образа жизни и полного провала попыток его модернизации[24].

По сути, такое же мнение отстаивают и некоторые западные исследователи, правда, используя при этом, более изощрённый методологический аппарат, в частности, дискуссии о природе национализма. Для них существование группы «потомков святых» — убедительный довод в пользу точки зрения, что Советская власть сконструировала среднеазиатские нации и навязала национализм коренному населению, чтобы с его помощью подорвать единство мусульман[25]. Как пишет историк-исламовед Д. ДиУис в статье «Политика сакральных групп в XIX веке в Средней Азии» (1999), «...Престиж ходжей[26] коренился в тех религиозных чувствах и в том образе религиозной жизни, которые Советская власть стремилась уничтожить, и отражает, кроме того, форму общинной идентичности, которая не могла быть легко ассимилирована санкционированными государством

---

[24] «...После установления в Центральной Азии советской власти <...> именно "белая кость" [«потомки святых» — С. А.] стала основой государственного и партийного аппарата, основой местных научных кадров, составила костяк национальной творческой интеллигенции <...> Сохранение влияния традиционной элиты <...> является ещё одним показателем традиционалистичности современного <...> общества...» (*Бушков В., Микульский Д.* Этнокультурные особенности таджикского народа и их влияние на современную общественно-политическую жизнь // Центральная Азия. 1996, № 6. С. 30; см. также: *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989; *Polyakov S.* Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia. N.Y., London: M.E. Sharpe, Armonk, 1992).

[25] См.: *Schoeberlein-Engel J.S.* Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of «Uzbek», «Tajik», «Muslim», «Samarkandi» and Other Groups. Ph. D. Harvard University, 1994. P. 159–161. В науке сложились два лагеря: представители одного считают, что среднеазиатские нации являются итогом длительного этнического развития, представители другого полагают, что эти нации — искусственно созданные в XX в образования (см. последние примеры этой дискуссии: *Roy O.* The New Central Asia: The Creation of Nations. London: I.B. Tauris, 2000; *Edgar A.L.* Review of Roy, New Central Asia; Geiss, Nationenwerdung in Mittelasien // Kritika. Exploration in Russian and Eurasian History. Winter 2002, № 3 (1); *Ильхамов А.* Археология узбекской идентичности // Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002; *Алимова Д.А., Арифханова З.Х., Камолиддин Ш.С.* Объективность и ответственность: Каким не должен быть этнический атлас Узбекистана // Правда Востока. 14–15 января 2004).

[26] Ходжа — одна из групп «потомков святых» в Средней Азии, часто всех «потомков святых» именуют ходжами (см.: *Резван Е.* Ходжа // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 280).

идентичностями, созданными после национального размежевания Средней Азии в середине 1920-х гг.»[27]. Автор говорит, что изучение «потомков святых» важно для понимания появления среднеазиатских наций: Феномен ходжей <...> позволяет нам отказаться от тех аналитических категорий советского или советологического происхождения, которые мешали более сбалансированному и интегральному пониманию социальной истории Средней Азии. Общины ходжей очевидным образом пересекают территориальные границы, которые стали, особенно в последнее десятилетие, международной пограничной линией между суверенными странами. Но они также пересекают и концептуальные границы <...> — будь то границы языковые или "этнические", которые отчасти искусственно разделили среднеазиатское население на советские нации, границы между сельскими и городскими жителями, между традиционно кочевыми и оседлыми группами, между "менее мусульманизированными" и "более мусульманизированными" народами или границы между досоветским, советским и постсоветским проектами коллективной истории и их политическими значениями...»[28].

Рассуждения ДиУиса о «сбалансированном и интегральном понимании социальной истории Средней Азии», хотя они и опираются на современные — в том числе геллнеровские — представления о формировании наций, можно истолковать как аргумент против исламских штудий Геллнера. В них, в частности, отчётливо слышится несогласие с геллнеровским тезисом о неизбежности исчезновения «потомков святых» (и «сельского» ислама?) под напором городской («высокой», письменной, пуританско-фундаменталистской) культуры. Видимо, разрывы между прошлым и настоящим ДиВису не кажутся столь драматичными и революционными, как об этом писал Геллнер.

Признавая, что случай с «потомками святых» действительно может быть сильным примером в споре против примордиалистского толкования национализма, я, тем не менее, не стал бы механически экстраполировать ситуацию рубежа XIX–XX вв., когда баланс между национализмом и исламом был не в пользу первого[29], на ситуацию рубежа XX–XXI вв. На мой взгляд, мы должны признать все те очевидные глубинные изменения,

---

[27] *DeWeese D.* The Politics of Sacred Lineages in 19-th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies. 1999, № 31. P. 521.

[28] Ibid. P. 523.

[29] Напомню часто цитируемую фразу российского востоковеда В. В. Бартольда, написанную им в начале XX в.: «...оседлый житель Средней Азии чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определённого города или местности; мысль о принадлежности к определённому народу не имеет для него никакого значения...» (*Бартольд В. В.* Сарт // В. В. Бартольд. Сочинения. Т.2. Ч.2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 528–529).

которые претерпели среднеазиатское общество и среднеазиатское самосознание в XIX и особенно в XX вв., включая изменения в национальной идентичности[30]. И мы по-прежнему стоим перед вопросом: является ли логика этих изменений универсальной или всё-таки мусульманский мир резервирует за собой право на какую-то специфику?

Оппозиция «сельского» ислама «городскому», которую отстаивал Геллнер, всё ещё актуальна и способна быть аналитическим инструментом для изучения трансформационных процессов в нынешнем среднеазиатском обществе. В частности, мне кажется вполне уместным разделить местных «потомков святых» на «деревенских», т. е. тех, для кого прежняя идентичность всё ещё остаётся важным ресурсом в локальных сообществах, и «городских», т. е. тех, кто полностью «реконверсировал» свой прежний мусульманский статус в новый образовательный, культурный и политический «капитал», связанный с национальной идентичностью[31]. Следуя Геллнеру, «деревенские» святые — это своеобразный исчезающий анахронизм, остаток «агро-письменной» стадии развития, чудом сохранившийся пережиток прежней эпохи[32], «городские» же — результат модернизации, урбанизации, индустриализации, секуляризации и т. д. Чтобы проверить это утверждение, я попытаюсь сравнить практические стратегии «деревенских» святых со стратегиями «городских», проиллюстрировав каждую из них примерами[33].

---

[30] См., например, о трансформации ислама: *Халид А.* Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Ab Imperio. 2004, № 3.

[31] Термин «реконверсия» в схожем случае был применён французским социологом М. де Сен Мартеном, который проанализировал на примере французской аристократии стратегию использования прежних социального и символического «капиталов» (родственные связи, титулы и пр.) с целью «...перемещения в социальном пространстве, когда приходится покидать устоявшиеся, но уже утратившие своё значение позиции...» (*Сен Мартен М. де.* Реконверсия и трансформация элит // Socio-Logos'96. М., 1996. С. 95).

[32] Употребление термина «пережитки» в советской этнографии вызывает вполне справедливую критику Д. ДиУиса (см.: *DeWeese D.* Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. 2002, vol. 13, №3. P. 310). Манипуляция этим термином позволяла обосновывать деление ислама на «настоящий» и «ненастоящий» со всеми вытекающими из этого последствиями в антирелигиозной политике. Однако нельзя обвинять саму терминологию за то, как её используют. Я возразил бы, например, против того, чтобы смешивать деление ислама на «настоящий / ненастоящий» с делением на «сельский / городской». Последнее нисколько не умаляет «исламскости» представителей той или иной среды, но позволяет в то же время вводить критерии — которые, впрочем, можно обсуждать — для различения разных вариантов религиозных практик.

[33] Похожие примеры приводит Б. Приврацкий в статье «Туркистан принадлежит ходжам» (см.: *Privratsky B. G.* 'Turkistan Belongs to the Qojas' P. 165–180).

Деревенские святые

Деревенские «потомки святых» демонстрируют вне-этнический и вненациональный характер своих притязаний на исключительность, своей стратегии создания социальных альянсов, в том числе вступления в браки, своих претензий на роль посредника между разными общинами. Это тот случай, когда идентичность действительно пересекает, как об этом пишет Д. ДиУис, существующие в обществе культурные и политические границы, в том числе национальные, создавая другое — религиозное — пространство иерархий и взаимодействий. Данный тип широко представлен в Средней Азии, поскольку свои «помтоки святых» есть едва ли не в каждом кишлаке.

В 1995 г. я проводил этнографическое исследование в узбекском кишлаке О., на границе Узбекистана и Таджикистана. В этом районе узбекские и таджикские селения расположены чересполосно, поэтому на протяжении длительного времени здесь шёл процесс взаимной инфильтрации культуры, обычаев, языка, а также перемещения людей и семей из одного кишлака в другой[34]. В селении О. «потомки святых» представляют собой пришлую группу. Они делятся на три семьи — *ходжа*, *ишаны*[35], *тура*[36].

Первыми пришли в О. *ходжи*. В памяти населения осталось имя Рахматуллахона, который жил примерно в середине XIX в. У него был сын Ишанхон-ходжа. У Ишанхон-ходжи было четыре сына, двое из них были убиты во время гражданской войны, в 1918–1921 гг., главой местных басмаческих отрядов, который — так объясняют его поступок местные жители — рассматривал *ходжей* как своих реальных соперников за лидерство. Два других брата, Бурхон-ходжа и Сайидгази-ходжа, по причине своего малолетства никакой конкуренции неформальным лидерам кишлака составить не могли.

Семья *ишанов* появилась в О. примерно в начале XX в. В отличие от *ходжей*, которые вели свою родословную от *чор-ёр* («праведные» халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али), *ишаны* возводили свой род непосредственно к пророку Мухаммеду (точнее к его дочери Фатиме и её мужу Али)[37], т. е. считали себя более знатными, чем *ходжи*. Предком *ишанов* называют Абдусаттархон-ишана, который жил в таджикском селении

---

[34] В этой статье я пользуюсь понятиями «узбек» и «таджик», не вдаваясь в дискуссию о том, как исторически менялось их значение (см. подробнее главы 3 и 5 настоящей книги).

[35] См.: *Абашин С. Н.* Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 40–41.

[36] См.: *Абашин С. Н.* Тура // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. С. 88–89.

[37] Ишаны носили характерный для потомков Пророка титул сейид, но в О. были известны только как ишаны.

А. Его многочисленные потомки расселились по разным кишлакам Узбекистана и Таджикистана и числятся сегодня кто узбеками, кто таджиками. У внука Абдусаттархон-ишана — Акбархон-ишана, которого в 1930-е гг. репрессировали, одна из жён была из О., сыновья от этого брака — Омониллахон и Иноятуллахон — остались жить в кишлаке, обзавелись здесь родственниками и «превратились» в узбеков. У брата Акбархона — Джакпархон-ишана жена также была из О., где теперь живёт его сын Мухтархон, тоже узбек.

Семья *тура* появилась в О. позже других «потомков святых» и , в отличие от последних, она приехала издалека. Если *ходжи* и *ишаны* родом из соседнего селения А. и, чтобы поддержать свой статус, апеллируют главным образом к своим ближайшим предкам, имена которых всё ещё на слуху у населения района, — *тура* используют другую стратегию: они возводят свою родословную к Бахауддину Накшбанду, известному среднеазиатскому суфию и основателю суфийского братства Накшбандия[38], ныне популярному полумифическому святому. Поскольку Накшбанд жил в Бухаре, то и своих предков *тура* называют выходцами из этого города. Ближайшим же предком *тура* был Мирзахамдам-тура — он жил в Коканде, где до сих пор находится родовое кладбище их семьи. У Мирзахамдама был сын Искандархон-тура, он тоже одно время жил в Коканде, в 30-х гг. — возможно, скрываясь от репрессий — поселился в О. Искандархон женился на женщине из А., у них родилась дочь Мукаррам. Мукаррам вышла замуж и уехала, но после того как её муж погиб на войне, она вернулась с сыном Азамхоном в отцовский дом в О. Любопытно, что Азамхон взял фамилию Искандаров, тем самым связав себя — в глазах местных жителей — с именем деда по матери, уже признанным здесь святым[39].

Родословные (*шаджара*) и титулы — это главный символический капитал «потомков святых». Наличие в генеалогическом древе имён известных деятелей раннемусульманской истории, популярных деятелей

---

[38] См.: *Акимушкин О.* Накшбанд. Накшбандийййа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. В отношениях «потомков святых» с жителями О. важную функцию выполняет суфийская символика и терминология. И хотя эти отношения нельзя назвать собственно суфийскими в классическом, богословском смысле этого понятия, осознанная или неосознанная апелляция к суфийской традиции является тем ресурсом, который позволяет легитимировать статус «потомков святых» (см.: *Абашин С.Н.* Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа // Вестник Евразии. М., 2001, № 4 (15). С. 117–141).

[39] По традиции главной считается отцовская линия. Однако в святых семьях ценится и сохраняется как мужская родословная, так и женская, особенно если последняя имеет в своём составе особо почитаемых персон. «Потомки святых» манипулируют именами своих предков в зависимости от тех обстоятельств, в которых это может принести большую символическую и социальную выгоду.

среднеазиатского Ислама и членов местных знатных династий поднимает «потомков святых» над всеми остальными людьми, наделяет их особенными качествами и особой судьбой, притягивает к ним внимание, вызывает почтение и боязнь[40]. Этот капитал, доставшийся по факту рождения, позволяет, не прикладывая каких-либо специальных усилий, воздействовать на окружающих, чем «потомки святых» — кто более умело, кто менее — стараются пользоваться.

Впрочем, подлинность родословной не всегда может быть очевидной. Её порой нужно доказывать и отстаивать, тем более что большинство таких родословных на самом деле являются сфабрикованными. Обвинения в фиктивной принадлежности к «потомкам святых» или хотя бы сомнения в святости тех или иных персонажей, включённых в родословия, слышатся чаще всего со стороны конкурентов. Отчасти между *ходжами* и *ишанами*, а в основном между обеими этими семьями, с одной стороны, и *тура* — с другой, существует негласный спор за право считаться более знатными и более «святыми». *Ходжи* и *ишаны* считают семью *тура* ниже себя, а сами *тура* ставят себя выше *ходжей* и *ишанов*. Правда, эта конкуренция не перерастает в открытый конфликт и имеет лишь риторический характер.

Одним из важных элементов стратегии наращивания символического капитала и сохранения идентичности является для «потомков святых» практика заключения эндогамных браков[41]. Причём браки внутри одной родственной группы перемежаются с браками между различными «святыми» семьями. Здесь конкуренция за право быть более «святой», чем остальные группы, уступает место союзу разных групп. Брачная стратегия позволяет наследовать сакральный капитал других семей. Замечу, что национальная принадлежность в брачных предпочтениях «потомков святых» не играет роли, уступая место сословной идентичности. Особенно тесными в О. стали родственные связи между *ходжами* и *ишанами*. Они охотно обмениваются брачными партнёрами и фактически составляют сегодня одну большую семейную группу.

---

[40] В среднеазиатской культуре существует, в частности, нормативный этикет по отношению к «потомкам святых»: является обязательным почтительное обращение к ним с использованием специальных титулов и слов вежливости, строго запрещено их ругать или причинять им какой-либо вред, считается благим делом (*халол*) оказать им помощь, как-то одарить и т. д. Нарушение этих требований может, по всё ещё живущим представлениям, принести несчастья.

[41] По обычаю мужчина из числа «потомков святых» может жениться на «простой» женщине, для женщины же из «святой» семьи брак с «простым» мужчиной строго запрещается (см.: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии. С. 73–74). Конечно, на практике все эти правила и ограничения нередко нарушаются.

Брачные интересы *тура* уходят за пределы О. — туда, где сохранились родственные связи Искандархона. Мукаррам вышла замуж за Тура-ходжу из Коканда. Её сын Азамхон-тура женился на девушке из семьи *ишанов* (но неместных), а сын Азамхона, Аббасхон-тура, женился на девушке, которая принадлежит к родственникам его деда — Тура-ходжи.

Важным ресурсом «потомков святых» в селении О. являются семейные *мазары* — места, где захоронены их предки. Несмотря на гонения, прерывание письменной традиции, распространение светского образования и пр., потребность в «святых» местах сохранилась, осталось значительное число людей, которые стойко держатся связи с ними и включают её в свою повседневную практику. *Мазары* любого типа выполняют, в частности, функцию мест традиционного врачевания, а также дачи обетов и пожеланий, гаданий и способов сакрального воздействия на события. Многие связи с *мазарами* были ритуализированы локальной традицией, их посещение (*зиёрат*) по определённым поводам стало частью ритуальных семейных и календарных циклов. Паломники, посещающие места захоронения «святых», приносят их потомкам приношения — *назр* (деньги, предметы одежды, продукты питания), которые становятся их своеобразным доходом, а также создают ту славу, тот символический капитал, которым *ишаны*, *ходжи* и *тура* очень дорожат. «Потомки святых» пытаются рекрутировать новых паломников с помощью поддержания ценности своих родословных и титулов, рассказов и баек о предках и их чудесах, о случаях удачного излечения, исполнения желаний, удачных предсказаний, какого-то общения (во сне) со «святыми», устрашения тех, кто не почитает *мазары* и т. д.[42]

Один такой семейный *мазар* принадлежит *ходжам*. Там похоронены Рахматуллахон, его сын Ишанхон-ходжа, другие члены рода. *Мазар* — место паломничества жителей *кишлака*, которые по праздникам и по случаю каких-либо торжественных или печальных событий в семейной жизни приходят к могилам. *Мазар* расположен во дворе дома, где живёт Сайидгази-ходжа, в самом центре О., отдельно от основного кишлачного кладбища, что подчёркивает его исключительный статус.

---

[42] Некоторые «святые» в других городах и селениях Средней Азии легитимированы богатой «исламской» письменной традицией, которую их настоящие или мнимые потомки или просто поклонники пытаются сохранить и актуализировать. Эту же роль играют иногда и научные работы, популярные издания о «святых» и «святых» местах. В процессе легитимации «святых» участвует сегодня и государство, которое пытается включить их в пантеон национальных героев. Реставрация мазаров, публичное их посещение чиновниками разного ранга, упоминание имён «святых» в официальных речах вольно или невольно расширяет паломничество, увеличивает приношения и укрепляет статус «потомков святых».

У *ишанов* собственного места захоронения в О. нет. Главный *мазар* их предка Казихона, куда стекаются паломники и почитатели этого умершего «святого», находится в соседнем селении Д., смотрителем могилы является Темирхон — сын Акбархон-ишана и сводный брат Омониллахона и Иноятуллахона. Темирхон считается в районе «большим» *ишаном* и числится таджиком, в отличие от своих братьев. Ветвь *ишанского* рода, обосновавшаяся в О., не стремится создавать свой отдельный семейный *мазар* из уважения к памяти Казихона и, видимо, из-за отсутствия харизматических лидеров в своих рядах, предпочитая использовать славу уже существующих захоронений своих родственников как по мужской, так и по женской линии. Так, Джакпархон-ишан, который породнился с *ходжами*, после своей смерти был похоронен вместе с предками *ходжей* в их *мазаре*.

Конкуренцию погребению *ходжей* составляет семейный *мазар*, в котором захоронен Искандархон-тура. Этот *мазар* также расположен во дворе жилого дома — там, где живёт Мукаррам. Хотя могила *тура* более новая и в ней похоронен только один человек, паломничество к нему имеет достаточно массовый характер. Сюда приходят со своими пожеланиями и приношениями жители не только О., но и других селений района — как узбекских, так и таджикских. Сейчас *назр* принимает Мукаррам, но её собирается заменить Аббасхон-тура, к которому, несмотря на его молодой возраст, люди старшего поколения уже почтительно обращаются «Турам», т.е. «мой тура»[43]. Причиной такой популярности *мазара* является его связь с Бахауддином Накшбандом, на чьё имя, собственно, все приношения и делаются.

Принадлежность к «святым» семьям автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров. В прошлом, по-видимому, именно «потомки святых» выполняли в О. функцию *мулл*, т.е. читали молитвы на семейных и других ритуалах, руководили коллективными религиозными собраниями и т.д. Во многих других селениях эта практика сохраняется до сих пор, но в О. мужчины из «святых» семей ограничиваются сегодня лишь функциями ухода за *мазарами* и обслуживания паломников[44]

[43] Такая традиция восходит к представлениям о табуированности настоящих имён ишанов (см.: *Абашин С.Н.* Потомки святых в современной Средней Азии. С.72–73).

[44] Впрочем, женщины из «святых» семей, например три дочери Бурхон-ходжи, играют более широкую и значительную роль в религиозной жизни О. Они являются *бу-отин*, т.е. руководят всеми религиозными мероприятиями, которые проводятся женщинами (о *бу-отин* или *отинча* см.. *Fathi H.* Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam // Central Asian Survey. 1997, № 16 (1). P 27–43; *Крэмер А.* Отин // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 77–79).

«Потомки святых» предпринимают время от времени попытки найти новое место в социальной структуре кишлака, которое закрепляло бы за ними особый статус и позволяло бы реконверсировать их символический и социальный капитал в какой-то иной ресурс. Однако ни члены семьи *ходжей*, ни члены семьи *ишанов* не заняли сколько-нибудь важных социальных позиций в других сферах деятельности. Пожалуй, лишь Азамхону-тура удалось почти двадцать лет проработать в колхозе бригадиром, потом он занялся бизнесом.

Отдельно хочу обратить внимание на одного персонажа моей небольшой этнографической зарисовки. Это Надирхон Омониллахонов из семьи *ишанов* (по материнской линии и линии жены он связан и с родом *ходжей*), который, будучи учителем средней школы, играет достаточно активную роль в общественной жизни кишлака О. Функцию «общественника» он выполнял ещё в советские времена, принимая участие в организации разного рода школьных и общекишлачных мероприятий. В начале 1990-х гг. Надирхон стал одним из местных сторонников перемен. Как и большинство других учителей — своеобразной «деревенской» интеллигенции, — он выступал за «возвращение» национальной культуры, радовался отделению от России. Может быть, наиболее любопытным является тот факт, что Надирхон, как говорят, подчёркивал свой интерес к «возрождению» ислама и даже принимал у себя дома «ваххабитов» из Намангана, которые в начале 1990-х разъезжали по узбекским и таджикским кишлакам, пропагандируя свои представления о «правильной» мусульманской жизни. В деятельности Надирхона присутствуют те черты, которые я отношу к типу городских «потомков святых».

Городские святые

Городские «потомки святых» составляют важную часть современной среднеазиатской элиты[45] Я кратко остановлюсь на истории одной ташкентской семьи, о которой рассказано в книге «История одной семьи»

[45] Из наиболее известных политических фигур, которые принадлежат к «потомкам святых», назову Файзуллу Ходжаева, который возглавлял правительство (Совет народных назиров) Бухары, а потом правительство (Совет народных комиссаров) Узбекской ССР. Его, как правило, называют узбеком (реже — таджиком) из богатой купеческой семьи, но редко кто вспоминает, что он происходил из ходжей, а без этого факта биографии нельзя понять истоки его стремительной политической карьеры, его авторитета и связей в бухарском обществе. Другая фигура — Ином Усманходжаев, который в 1978 г. стал председателем Президиума Верх овного Совета Узбекской ССР, а после смерти Шарафа Рашидова в 1983 г. занял пост Первого секретаря Центрального Комитета Коммунистической партии Узбекской ССР, т. е. первого лица в республике. На этой должности он

(*бир авлод киссаси*), опубликованной в 2003 г. в Ташкенте[46]. Эта книга написана в традиционном для средневековой Средней Азии жанре агиографических сочинений, посвящённых тем или иным мусульманским святым. Она в значительной мере копирует форму и даже стилистику этих сочинений, но имеет совершенно иное содержание.

Книга начинается с вступительного слова героя Узбекистана О. Шарафиддинова, который первой же фразой очерчивает национальный контекст повествования: «Узбекский народ — талантливый народ». Фраза заменяет, разумеется не по злой воле, традиционную религиозную формулу «Во имя Аллаха милостивого и милосердного»[47] Подобная подмена характерна для всего дальнейшего сюжета книги. Служение Богу, обязательное для святого, заменено служением стране и узбекскому народу: члены семьи «потомков святых» не просто проживают свою жизнь, а проживают её на благо узбекского государства, о благополучии и независимости которого они открыто или тайно пекутся. Чудеса и подвиги, которые должен был бы явить «святой», заменены достижениями в научной и административной карьере: в книге подробно перечисляются все награды и должности, полученные представителями «святой» семьи.

Упоминаются все ключевые события, из которых формируется современная национальная память узбеков: движение джадидов-реформаторов, репрессии 1930-х гг., Великая Отечественная война, землетрясение в Ташкенте в 1966 г., утверждение независимости в 1991 г. и т. д. Эту историю сопровождают значимые фигуры недавнего прошлого и настоящего Узбекистана — партийных деятелей Усмана Юсупова, Шарафа Рашидова, Ислама Каримова, писателя Гафура Гулямова и многочисленных других, чьи имена очень много говорят тому читателю, к которому обращено повествование. Книга имеет и свой мифологический пласт. В «Историю одной семьи» вплетены рассказы из жизни Тимура и Тимуридов, наподобие того, как в рассказы о жизни «святых» обычно бывают включены истории из жизни древних правителей и пророков. И это тоже не случайно: эпоха Тимуридов в современном Узбекистане интерпретируется как «золотой век» узбекской национальной государственности[48]

находился до 1988 г., когда его арестовали по подозрению во взяточничестве. Последний пример: председателем Верхней палаты узбекского парламента в 2005 г. стал бывший ректор Ташкентского финансового института Мурад Шарифходжаев. О других известных «потомках святых» см.. *Абашин С.Н.* Потомки святых в современной Средней Азии. С. 68–72.

[46] История одной семьи. Ташкент, 2003 (на узб. языке).

[47] Разумеется, авторы не богохульники и не атеисты, религиозная терминология присутствует в тексте, но ей отведено второстепенное место.

[48] См.: *Allworth E.* History and Group Identity in Central Asia // Nation-building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of National Identities / G. Smith, V.

Однако, несмотря на явное доминирование национальной темы, особая идентичность семьи «потомков святых» не растворяется в общеузбекском самосознании. Авторы книги очень ненавязчиво указывают на те черты, которые отделяют их героев от всех остальных. Национальная идентичность членов «одной семьи» — это идентичность элиты, молчаливо подкрепляемая напоминаниями о родовитости, аристократизме и интеллигентности.

При этом авторов нисколько не привлекает возможность отметить, пусть и в легендарной форме, арабское происхождение своих героев, связать их с Пророком или какими-то популярными мусульманскими «святыми», что, как я показал выше, скорее характерно для деревенских «потомков святых». История начинается с предка — Махмуд-ходжа-ишана, который жил в ташкентском квартале Ишан-гузар в конце XIX в. У него был сын Азам-ходжа. У последнего было пять сыновей — Саидазимхон, Анвархон, Саидолимхон, Эркинхон и Тулкинхон, а также дочь Хумайрахон. В именах всех мужчин семьи — что мы наблюдали и у «святых» кишлака О. — непременно присутствуют титулы *сейид* (в искажённой форме *саид*), *ишан*, *ходжа*, а также обязательная для «потомков святых» приставка *хон* (в литературе встречается форма *хан*)[49]. Употребление этих титулов, указывающих на особый статус их носителей, имеет явно нарочитый характер в том числе и потому, что эти титулы, видимо, долгое время утаивались (в книге присутствует намёк на то, что некоторые из членов семьи в советское время носили менее «говорящую» фамилию Азамов[50]).

В «Истории одной семьи» постоянно присутствуют два мотива, которые характерны именно для сословия «потомков святых». Один мотив — тяга к образованию, интеллектуальным и значимым для общества профессиям[51]. В самом начале книги говорится о стремлении к изучению Корана и *хадисов* (преданий о Пророке) и особенно подчёркивается, что дети должны воспитываться в духе нестяжания богатства и преданности своему роду[52].

Law, A. Wilson, A. Bohr, E. Allworth (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *Bohr A.* The Central Asian States as Nationalising Regimes // Nation-building in the Post-Soviet Borderlands; *March A. F.* The Use and Abuse of History: 'National Ideology' as Transcendental Object in Islam Karimov's 'Ideology of National Independence' // Central Asian Survey. 2002, № 21 (4).

[49] Женщины из числа «потомков святых» перечисленные титулы не носят. Приставка *хон* к женским именам не указывает сегодня на святость происхождения.

[50] История одной семьи. С. 157.

[51] Эта особенность «потомков святых» хорошо видна из воспоминаний классика таджикской литературы Садриддина Айни, который принадлежал к ходжам (см.: *Айни С.* Бухара (Воспоминания) // С. Айни. Собрание сочинений в шести томах / Пер. С. Бородина. Т. 4. М., 1974).

[52] История одной семьи. С. 9–11.

Главный герой книги, Анвархон, выбрал профессию юриста, учился на юридическом факультете МГУ, стал профессором, в 1971 г. — деканом юридического факультета Ташкентского государственного университета, в 1990-е — ректором Юридического института, что рассматривается как пик карьеры и наивысшее достижение для всей семьи. Его старший брат, Саидазимхон, закончил Медицинский институт и работал в отделе здравоохранения в Андижанской области. Другой брат, Эркинхон, какое-то время работал в Андижане зубным техником, но старшие братья, посоветовавшись, решили, что он должен получить высшее образование: для младшего слова старших «были законом»[53], — в результате он стал доцентом кафедры рентгенологии Медицинского института и замдекана. Профессию врача получили многие из следующего поколения потомков Азам-ходжи. Младших членов семьи воспитывали так: «младший пусть берёт пример со старшего, сам также учёным должен стать»[54].

В качестве своеобразного нравоучения авторы «Истории одной семьи» рассказывают о Талаатхоне — сыне Саидолимхона. Он хотел стать математиком, но взрослые за него решили, что он должен пойти учиться в медицинский и быть врачом. Талаатхон подчинился наказу старших, по поводу чего в книге пространно рассуждается о благородной миссии лечить людей[55].

Второй мотив, пожалуй, ещё более сильно подчёркивающий обособленность «одной семьи», — строгое следование брачным традициям, обязательный подбор жениха или невесты из числа «родовитых» (*тагли-тугли*) людей, т. е. из числа «потомков святых». В этом ташкентские «потомки святых» мало чем отличаются от *ходжей*, *ишанов* и *тура* из кишлака О.

Сам Азам-ходжа женился на Мукаррамхон, мать которой была младшей сестрой, что специально отмечено, известного Бобохон-кари[56] Его брат Саидазимхон женился на дочери Назирхон-кари, который был «образованным человеком», «ходил с осанкой, был благообразный человек, принадлежал к старой интеллигентной семье»[57] Авторы подробно рассказывают об этой семье, с которой сложились близкие отношения. Их социальный статус так же важен, как и статус детей Азам-ходжи. Замонхон, сын Назирхона, закончил Химико-машиностроительный институт и Академию самолётостроения в Москве, был начальником отдела Планового комитета Узбекистана, потом возглавлял 132-й завод и был директором Таштекстильмаша. Одна из дочерей Назирхона вышла замуж

---

[53] История одной семьи. С. 67–68.

[54] Там же. С. 136.

[55] Там же. С. 137–138.

[56] Там же. С. 13. *Кари* — человек, читающий Коран или знающий его наизусть.

[57] Там же. С. 64.

за Тухфатхона, из «родовитой семьи» (его отец — Шарифхон-кази[58]), сестра которого в свою очередь вышла замуж за Анвархона. Другой брат, Эркинхон, также женился на девушке из «родовитой семьи», её отец, Ишан-Бобохон Исламов, был близок к джадидам, а в 1937 г. угодил в тюрьму[59] Когда Бобохон выдавал свою дочь замуж, то говорил, что хорошо знает Махмуд-ходжу и Азам-ходжу и уверен, что его зять происходит из знатной и уважаемой семьи. Тулкинхон женился на девушке из «родовитой семьи», её дед — Маджидхон-аксакал, одна из дочерей которого, Хайринисо, училась в Германии в 1920-е гг., работала в центральных органах власти в Москве, попала в тюрьму и была расстреляна[60]. Жёны Эркинхона и Тулкинхона закончили соответственно Политехнический и Медицинский институты в Ташкенте.

Интересно, что Анвархон в отношении своих детей уже не придерживался строго принципа сословной эндогамии, на смену последнему пришёл принцип брачных союзов с семьями, которые принадлежат к узбекской элите. Его дочь, которая закончила Медицинский институт, вышла замуж за Алишера, сына президента Академии наук Узбекистана Обида Содикова от его первой жены (племянницы Первого секретаря ЦК узбекской компартии Усмана Юсупова). По-видимому, Алишер не является «потомком святых» (во всяком случае это никак не подчёркивается), но его дети стали таковыми, приняв титул *сейид* и приставку к имени *хон*. Идентичность «святых» не была утеряна в результате «неравного» брака; более того, такой брак стал для «простых» представителей элиты механизмом, с помощью которого стало возможным получить дополнительную легитимность в собственных глазах и в глазах окружающих[61]. Алишерхон, сын Анвархона, женился на дочери философа Дунанбека Ганиева, отец которого — известный кинорежиссёр Наби Ганиев[62]. А вот другой сын, Шавкатхон, женился «по правилам» — на дочери востоковеда Узбекхона Рустамова (его отец, Азамхон Рустамов, был ведущим программы «Родительский университет» на узбекском телевидении), к именам сыновей Шавкатхона по праву присоединили титул *ходжа*.

Я обращаю внимание на сложную взаимосвязь между наследственными возможностями, которые были у семьи ташкентских ходжей, и их новыми социальными связями и капиталами, приобретёнными в советское время.

---

[58] Там же. С. 65. *Кази* — казий, судья.

[59] Там же. С. 97.

[60] Там же. С. 99–101. В 2001 г в книге о знаменитых узбекских женщинах был опубликован очерк о Хайринисо Маджидхоновой.

[61] Изучение родословных нынешней элиты Узбекистана и Таджикистана показывает, что многие выходцы из «черни» стремятся породниться с интеллигентными и «родовитыми» семьями.

[62] История одной семьи. С. 237–238.

С одной стороны, «потомки святых» явно воспользовались своими родственными связями и семейными традициями «служения людям» для того, чтобы занять престижные позиции в социальной структуре модернизирующегося общества. Для этого они даже легко пожертвовали своей религиозной идентичностью. С другой стороны, занятые ими статусы и позиции, где они объявили себя «носителями национального самосознания» и «интеллектуальной элитой», позволили «потомкам святых» в постсоветское время вторично актуализировать своё благородное происхождение и ещё раз использовать его для легитимации своего положения в среднеазиатском обществе. Национализм, имеющий религиозный оттенок, вместо того чтобы унифицировать культуру и уравнять её носителей, как утверждал Геллнер, превратился в данном случае в элитарную идентичность.

Спор деревенских святых с городскими

Разумеется, предложенное деление на деревенских и городских «потомков святых» — в известной мере условное. «Деревенский» тип, который в большей степени обращён к своим мусульманским, нежели национальным, корням, можно легко встретить в среднеазиатских городах, особенно в «старых», где образ жизни людей почти ничем не отличается от сельского[63]. Точно так же в кишлаках — особенно среди интеллигенции, получившей высшее образование, — нетрудно встретить «городской» тип, который подчёркивает скорее свою национальную принадлежность, а о мусульманской как бы забывает. Но дело не только в пространственном смешении двух типов.

В 2004 г. в Душанбе была издана брошюра таджикского филолога Сохиба Табарова «Спор "деревенского интеллигента" с "городским интеллигентом"»[64]. Этот текст представляет собой критический разбор взглядов другого таджикского интеллектуала — академика Мухаммеда Шукурова (Мухаммеджана Шакури), которые тот изложил в книге на таджикском языке «Независимость и социально-духовное самосознание».

---

[63] Мусульманскую идентичность сохранила та часть городской элиты, которая была связана с официальным исламом. Это касается Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, во главе которого с момента образования в 1944 г находился муфтий Бабаджон-Ишан, потом — его сын и внук Бабахановы. Последнего Бабаханова в 1989 г. сменил в роли муфтия ходжа Мухаммед Содик Мухаммед Юсуф, которого в 1993 г. сменил ходжа Мухтархон Абдуллаев, потом муфтием стал ходжа Абдурашид Бахромов. Во главе республиканских казиятов тоже находились «потомки святых».

[64] *Табаров С.* Спор «деревенского интеллигента» с «городским интеллигентом». Душанбе, 2004.

Суть споров двух учёных состоит в следующем: Шакури, как полагает Табаров, неоправданно противопоставляет два вида самосознания, присущих современным таджикам. «Провинциальное самосознание», согласно Шакури, свойственно жителям «Кухистана и Восточной Бухары», т.е. современной территории южного Таджикистана, «городское самосознание» — таджикам, населяющим древние города Средней Азии — Бухару, Самарканд и др., которые (за исключением Ходжента и некоторых более мелких городов) оказались за пределами Таджикистана в результате национально-государственного размежевания 1920-х гг. Шакури пишет, по-своему повторяя концепцию Геллнера, о том, что именно «городское самосознание», в основе которого лежит высокая культура, и есть та основа, на которой всегда формировалось национальное самосознание таджиков. В современном же Таджикистане преобладает «деревенская интеллигенция», из числа «рабочих и крестьян», которая происходит из «провинции» и порождена советской властью, а поэтому не обладает «подлинными» таджикскими культурными традициями.

На поверхности этой дискуссии можно легко проследить два пласта. Первый — разное понимание пределов национализма. Шакури рассматривает таджиков как «большую нацию», включая сюда таджиков не только Таджикистана, но и Узбекистана, Афганистана, Ирана, тогда как Табаров призывает сосредоточить все усилия на развитии «малой нации», т.е. таджиков, живущих в самом Таджикистане. Второй пласт — столкновение региональных идентичностей. Шакури выступает от имени «северных» таджиков, которые, как считается, были отстранены от власти в результате гражданской войны 1990-х гг., тогда как Табаров ассоциирует себя с «южными», точнее — кулябцами, которые в результате тех же событий, напротив, пришли к власти.

Наверное, этот спор стал бы предметом анализа современного таджикского национализма, если бы Табаров не ввёл в эту дискуссию ещё один важный пункт — вопрос о происхождении Мухаммеджана Шакури. Этой теме Табаров посвящает специальную главу своего антишакуровского сочинения — «М. Шакури о наследственности». Дело в том, что предки Шакури принадлежали к числу знатных бухарских «потомков святых», его отцом был *кази-калон* (верховный судья) Бухарского эмирата Шарифджан-махдум Садри Зия (ум. в 1938 г.), дедом — кази-калон Абдушукур (ум. в 1889 г.)[65]. Имея в виду это обстоятельство, Шакури пишет — цитирую со слов Табарова: «...для того, чтобы считаться истинным интеллигентом, необходимо, чтобы прежде всего твой отец и твой дед также были

[65] *Вахидов Ш.* Садр-и Зийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 86.

интеллигентами...»[66]. Возражая Шакури, Табаров утверждает, что принадлежность к аристократическому семейству, «...знание или незнание своей родословной не может быть основанием для определения истинного или неистинного интеллигента...»[67]

Если бы этими словами критика ограничилась, её можно было бы назвать типичным примером националистической критики «святых», о которой писал Геллнер. Однако Табаров продолжает спор, неожиданно приводя в пример собственную родословную. Оказывается, его семья — родом из кулябского селения Ходжа-Имам Даштиджумского района — возводит свою родословную к Мавлоно Нуриддину Джафару Бадахши (ум. в 1394/1395 г.), который, по словам Табарова, был автором суфийского трактата «Итог жития» и являлся учеником самого Сейид-Амира Хамадани (ум. в 1385 г.), известного суфия братства Кубравия и «главного святого» Куляба. Правда, автор уточняет: «...вся жизнь поколений семьи моего отца и матери <...> была связана с земледелием, разведением скота, садоводством, отхожими промыслами, издольщиной, многими ремёслами и другими общечеловеческими промыслами, хотя они и являются потомками того самого Мавлоно Нуриддина Джафара Бадахши...»[68]. К чему добавляет: «...Подобные примеры [! — *С.А.*] можно выявить в судьбах десятков и сотен [!! — *С.А.*] других современных таджикских интеллигентов, пренебрежительно называемых "рабоче-крестьянской интеллигенцией" или "деревенской интеллигенцией"...»[69].

Табарову не хватает националистических аргументов в споре с Шакури, чтобы чувствовать себя наравне с ним, поэтому он «вспоминает» собственную «святую» идентичность, родословную, и пытается с её помощью подкрепить свою позицию. При этом он не замечает, как жертвует и своей «кулябскостью», указывая на то, что его предок родом из афганского Андароба[70], и собственно «таджикскостью», поскольку «святые» были, как правило, скорее арабами, чем иранцами. «Мой предок был известным святым, он не хуже твоего предка» — это, безусловно, не национализм, о чём сам же Табаров убедительно говорит, упрекая своего оппонента в неуместном для настоящего националиста «аристократизме»[71] Точнее,

[66] *Табаров С.* Спор «деревенского интеллигента» с «городским интеллигентом». С. 22.

[67] Там же. С. 24.

[68] Там же. С. 25.

[69] Там же. С. 25.

[70] Большое селение на севере современного Афганистана, между Балхом и Бадахшаном.

[71] Позицию М. Шакури критикует и другой выходец с таджикского «Юга» — Р. Масов. Однако, не будучи «потомком святых», Масов подбирает вполне националистический аргумент против своего оппонента: он обвиняет его в «скрытой»

это другой национализм, не тот, который уравнивает «потомков святых» со всеми остальными таджиками, а напротив — подчёркивает их элитарность и особое место внутри таджикской нации.

Вывод, который я хотел бы сделать из всего сказанного, не вполне вписывается в первоначальную универсалистскую концепцию национализма Геллнера. Вместо «триумфа» национализма и «отмирания» локальных идентичностей, мы наблюдаем в Средней Азии смешение всех этих явлений: «потомки святых» не спешат расставаться со своим прежним социальным и символическим капиталом, они бережно сохраняют его и при необходимости используют, даже в ущерб постулату о равенстве членов общины или членов нации[72]. Оказывается, даже когда национализм безраздельно господствует, подавляя всех своих конкурентов, мусульманская святость остаётся востребованной и обществом, и личностью как дополнительный ресурс, восполняющий нечто, чего национальная идентичность не способна удовлетворить полностью. Это касается, например, элиты, которая испытывает дефицит символических инструментов укрепления своего статуса.

Вместе с тем факт живучести практик и идентичностей «потомков святых» говорит и о том, что не стоит спешить приписывать фундаменталистскому элементу в современном исламе слишком большое значение[73]

этнической чужеродности (*Масов Р* «Наследие» мангытской власти. Душанбе, 2002. С. 19).

[72] Схожее явление наблюдается во французском обществе: ...бывшие аристократы не заинтересованы в полной своей реконверсии, но стремятся следовать ей в той мере, в какой символический капитал, на который они опираются, остаётся всё ещё достаточно ценимым...» (*Сен Мартен М. де.* Реконверсия и трансформация элит. С. 111).

[73] Я не стал специально затрагивать вопрос о мусульманском фундаментализме в Средней Азии. Это явление, безусловно, имеет место. Специалисты прослеживают его корни, по крайней мере, с XVIII в. (см.: *Babadzanov B. M.* On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawaraannahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / M. Kemper, A. von Kugelgen, D. Yermakov (Eds.). Berlin: Klaus Schwazz Verlag, 1996; *А. фон Кюгельген.* Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX в.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб., 2001; *Abduvahitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim Frontier / D. F. Eickelman (Ed.). [S.l]: Indiana University Press, 1993; *Бабаджанов Б.* Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4 (5); *Бабаджанов Б.* О деятельности «Хизб ат-Тахрир ал-Ислами» в Узбекистане // Ислам на постсоветском пространстве:

Попытки Геллнера представить фундаментализм в качестве возможной модернизационной альтернативы европейскому национализму пока не выглядят убедительными.

Тем не менее я бы не стал отвергать взгляд Геллнера на историю наций и национализма только на основании указанных несовпадений. В геллнеровскую схему перехода от «агро-письменной» стадии развития к «индустриальной» надо, на мой взгляд, внести всего лишь одну поправку, которая не ставит под сомнение общую логику этой концепции, но уточняет некоторые детали. Эта поправка заключается в предположении, что на пути к «индустриальной» стадии то или иное конкретное общество может «застрять» в каком-то промежуточном состоянии. Некоторые специалисты по истории Средней Азии настаивают, в частности, на том, что в этом регионе возникло особое «аграрно-индустриальное» общество[74], которое в схеме Геллнера отсутствует. Это общество, экономика которого основана на плантационно-колхозном хлопководстве и массовой трудовой миграции, способно существовать очень долго, не имея никакой возмож-

---

взгляд изнутри. М., 2001). При этом фундаментализм претерпевает интересную эволюцию, которая наиболее ярко проявилась на примере Партии исламского возрождения Таджикистана: находясь в оппозиции к официальной власти, её лидеры всячески делали акцент на своей «мусульманскости», но, заключив в 1996–1997 гг. ряд мирных соглашений о примирении и легализовав свою деятельность, лидеры ПИВТ стали дистанцироваться от конкурирующих исламских группировок, подчёркивая свой «национальный» характер (см.: *Кабири М.* ПИВТ и «Хизб ат-Тахрир»: совместимость и различия // О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. Документы светско-исламского диалога в Таджикистане / *Зайферт А.К., Крайкемайер А.* (Ред.). Душанбе, 2003; Ходжи Акбар Тураджонзода. «Ислам», противоречащий Корану. Духовное невежество населения способствует росту экстремизма в республиках Средней Азии // НГ-Религии. № 14. Независимая газета. 4 августа 2004). К слову, лидеры ПИВТ принадлежат, как правило, к числу «потомков святых», что демонстрируют своими титулами *сейид, тура, ходжа* (Сейид Абдулло Нури, Акбар Тураджон-зода и др.).

[74] Современное среднеазиатское общество нельзя назвать ни «аграрным», ни «индустриальным». Типологически это промежуточное состояние (аграрно-индустриальный тип), исторически же — особое направление модернизации. В современной науке существуют разные определения: «многоукладное общество» (*Уляхин В.Н.* Многоукладность в советской и зарубежной Азии // Восток. 1991, № 5), «незавершённая модернизация» (*Вишневский А.* Средняя Азия: незавершённая модернизация // Вестник Евразии. 1996, № 2 (3)), «догоняющая модернизация» (*Фридман Л.А.* Очерки экономического и социального развития стран Центральной Азии после распада СССР. М., 2001), «периферийная модернизация» (*Жуков С.В., Резникова О.Б.* Центральная Азия в социально-экономических структурах современного мира. М., 2001), «нерыночная модернизация» (*Kandiyoti D.* Modernization without the Market? The Case of the 'Soviet East' // Economy and Society. 1996, vol. 25, № 4) и т.д.

ности совершить прорыв в индустриальное будущее. Разные социальные слои и общины находят в нём свои ниши и замыкаются в них, отсутствует одинаково выраженная потребность в единой стандартизованной культуре, а самосознание людей рассыпается на множество идентичностей, которые взаимно проникают друг в друга и в то же время конкурируют между собой. Власти нынешних среднеазиатских государств прикладывают огромные усилия, чтобы создать и укрепить чувство национальной принадлежности у населения. Однако это стремление вызывает сильное сопротивление в сложноструктурированном обществе, провоцирует оправданное подозрение в том, что национализм элиты (как и фундаментализм контр-элиты) лишь прикрывает корыстные групповые интересы.

Глава седьмая

Регионализм в Таджикистане[1]

становление этнического дискурса

Гражданская война в Таджикистане, полыхавшая в 1992–1997 гг., породила огромную массу текстов, описывающих, комментирующих, объясняющих происходящие события и предлагающих свои рецепты выхода из сложившейся непростой ситуации. Наступил момент, когда каждый новый текст не столько вносил что-то новое в понимание конфликта, сколько повторял уже сказанное, воспроизводил уже существующие мнения. Можно говорить о том, что был создан особый экспертный дискурс описания таджикского конфликта, в котором ключевым стало понятие «регионализм». Данный дискурс имеет свои аксиомы, свой порядок умозаключений, свои принципы саморазвития. Всё это даёт основание несколько переставить акценты в изучении событий в Таджикистане в 1990-х гг. и переключить внимание с поиска причин конфликта на анализ того дискурса, с помощью которого они описывались. Цель такой переориентации состоит не в том, чтобы опровергнуть предшественников и предложить новое объяснение предпосылок гражданской войны, а в том, чтобы создать текст о тексте, т. е. внести в обсуждение темы элементы критики и саморефлексии[2].

---

[1] Статья опубликована в сборнике «Расизм в языке социальных наук» (СПб., 2002. С. 70–91). В настоящей книге публикуется отредактированный и дополненный вариант статьи.

[2] В последнее время уже предпринимались попытки анализировать образ Таджикистана, который был создан в прессе в 1990-е гг. Однако этот анализ ограничился констатацией предвзятости, непрофессионализма многих публикаций, несоответствия многих приводимых в них фактов реальности. См.: *Бушков В. И., Поляков С. П., Селиванец А. А., Собянин А. Д.* Таджикистан: образ российского стратегического союзника в СМИ // Профи. 2001, № 1–2. Другой пример даёт статья Дж. Шоберлайн-Энгела «Конфликт в Таджикистане и Средней Азии: Миф об этнической враждебности» (*Schoeberlein-Engel J.* Conflict in Tajikistan and Central Asia: The Myth of Ethnic Animosity // Harvard Middle Eastern and Islamic Review.

Главный тезис, из которого я исхожу, предпринимая такой анализ, заключается в том, что так называемая экспертиза причин конфликта в Таджикистане помимо собственно объяснительной функции выполняла ещё одну важную и в то же время скрытую от потребителя экспертной продукции задачу — сформировать заданный, теоретически ангажированный взгляд на происходившие события. В частности, благодаря оценкам экспертов имела место тотальная этнизация всех культурных и социальных различий, которые так или иначе проявились или были обнаружены у противостоящих друг другу политических и общественных групп. Там, где видимые различия были минимальными или отсутствовали вовсе, эксперты активно изобретали их, не гнушаясь порой прямыми фальсификациями[3].

Чтобы предупредить все замечания и вопросы вроде «а как же на самом деле?», сначала несколько слов придётся сказать о тех принципах, которые лежат в основе данного исследования[4]. Разумеется, в таджикском обществе существовало и продолжает существовать много локальных — региональных, сословных, профессиональных, религиозных и др. — различий, в том числе в культуре, языке, физико-антропологических чертах, социальной структуре и т. д. Такого рода различия обладают следующими свойствами: 1) каждое из них имеет свою особую конфигурацию, которая не совпадает с другими и уж тем более не совпадает с представлениями людей об этих различиях[5]; 2) они имеют подвижный характер и постоянно

1994, № 1). Он пишет, что часто конфликты, подобные таджикскому, «...легко объясняются как фундаментально этнические, иррациональные и неизбежные...», тогда как задача состоит в том, чтобы «...различить истинные причины таких конфликтов, в которых заинтересованные политические участники стремятся возбудить этническую враждебность как дымовую завесу или циническое орудие для захвата власти и других политических целей...», а также показать ту роль, которую в конфликте играют журналисты, политики и учёные, предлагающие этнические интерпретации происходящего (Ibid. P. 1).

[3] О роли экспертов и экспертизы в создании дискурса конфликтов см.: *Reeves M.* Locating danger: *konfliktologiia* and the search for fixity in the Ferghana Valley borderlands // Central Asian Survey. 2005, № 24 (1).

[4] Я вовсе не отрицаю необходимости и пользы сравнительного изучения регионов Таджикистана, стремления выявить их особенности, а также изучить экономический, политической и культурный контексты, которые способствовали мобилизации региональной (регионально-этнической) идентичности. Но я убеждён, что обязательно нужно учитывать и те усилия элиты (в том числе её «дискурсивные» поиски), которые прилагались к тому, чтобы региональная идентичность стала ведущей силой гражданской войны.

[5] См.: *Чвырь Л.А.* Локальные группы среднеазиатских таджиков (научная и народная точки зрения) // Этнокогнитология. Вып. 2. Этносознание. М. 1996; *Чвырь Л.А.* О структуре таджикского этноса (Научная и народная точки зрения) // Расы и народы. Вып. 27. М., 2001.

меняют свои очертания; 3) они прозрачны, поскольку люди легко их преодолевают, быстро превращаясь из «своего» в «чужого» и наоборот[6].

В экспертизе[7] локальные различия приобретают совсем иные свойства: предполагаются совпадение конфигураций умозрительных и реальных, жёсткость и неизменность различий, непрозрачность и непроницаемость границ. Следовательно, вопрос не в том, есть ли регионализм «на самом деле», а в том — почему он рассматривается экспертами в качестве главной причины конфликта, почему понятие «регионализм» востребовано для объяснения происходящего?

Классы versus регионы

Для описания модели таджикского конфликта существует не один, а, по крайней мере, три самостоятельных дискурса, каждый из которых апеллирует к наиболее глубинным и естественным причинам. Первый из них продолжает традицию марксистской идеологии, согласно которой в основе любых процессов лежат социально-экономические и классовые факторы. Второй дискурс — религиозный (или цивилизационный) — формируется вокруг проблемы ислама, его противостояния с другими религиями или идеологиями, а также вокруг внутренних противоречий между различными мусульманскими течениями. Третий — этнический (или этнорегиональный) — сводит причины конфликта к культурным различиям между противоборствующими силами.

В чистом виде каждая из названных версий объяснения причин конфликта не существует. Как правило, эксперты используют сразу все три дискурса. Однако это не означает, что такие дискурсы являются совершенно равноправными — обычно один из них выступает в качестве основного. По мере того как развивался поиск причин конфликта в Таджикистане, происходила смена основного дискурса, т. е. менялось понимание факторов конфликта, его содержания и смысла.

Первые проявления нестабильности в Таджикистане наметились в феврале 1990 г., когда в Душанбе произошли беспорядки, которые были направлены то ли против армян, то ли против властей. Это наиболее загадочный этап в новейшей таджикской истории, поскольку в тот момент так и не сложилось общепринятого объяснения его причин[8]. Скорее всего,

---

[6] См. Главу 2.

[7] Экспертами могут выступать учёные, журналисты, политологи и политики.

[8] Нечто похожее было с конфликтом 1989 г. в Фергане (см.: *Осипов А.Г.* Ферганские события 1989 года (конструирование этнического конфликта) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004).

это говорит об отсутствии в то время навыков анализа подобного рода конфликтов и об отсутствии специальной когорты профессиональных интерпретаторов, готовых предложить по любому поводу наукообразное объяснение.

По мере роста социальной и политической напряжённости в республике аналитики и комментаторы самого разного профиля всё чаще и всё более навязчиво предлагали свои оценки ситуации. В начале 1990-х гг. основная борьба разворачивалась вокруг вопросов о свободе слова, общественных объединений, митингов, вокруг проблемы государственного суверенитета. Соответственно, растущий конфликт внутри общества воспринимался и публично подавался как противостояние между «демократами» и «партократами». Первые таджикские оппозиционные партии (движение «Растохез», Демократическая партия и др.) провозглашали в первую очередь антикоммунистические лозунги. Представители Горно-Бадахшанской автономной области выдвигали явно или неявно претензии на большую самостоятельность своего региона. Местная власть и её сторонники неумело пытались защищать прежние советские идеологемы, но неизменно проигрывали оппонентам в умении ярко подать собственную позицию и найти какие-то новые аргументы в свою пользу. В зависимости от характера ангажированности того или иного наблюдателя та и другая сторона конфликта выглядели в положительном или отрицательном свете, но сама разграничительная линия при этом оставалась неизменной. Всё это происходило вполне в русле тех событий, которые имели место в других регионах бывшего СССР.

В начале 1992 г., сразу после неожиданного обретения независимости, зревший исподволь конфликт перешёл в открытую форму. Противоборствующие силы разделились на тех, кто выступал с «антиправительственными лозунгами», и тех, кто «защищал конституционный строй». Это политическое разделение получило зримое воплощение: первые организовали бессрочный митинг на площади Шохидон, т. е. Мучеников, в Душанбе (напротив здания ЦК компартии Таджикистана), вторые — на соседней площади Озоди, т е. Свободы (напротив здания Верховного Совета Таджикской ССР). Каждый житель города мог выразить свою лояльность той или иной силе, придя в определённое место. Тысячи горожан и гостей столицы перемещались от одной площади к другой, пытаясь понять взгляды митингующих.

Именно в этот период происходит довольно резкая смена смыслов происходящего. «Демократы» превратились в «исламистов», или «ваххабитов», а «партократы» — в защитников светского общества. Причин этого изменения можно назвать несколько. «Демократические» лозунги, которые работали в условиях единого СССР как способ коммуникации с «демократами» других союзных республик, в новых обстоятельствах

оказались бесполезными в качестве инструмента мобилизации своих сторонников. Оппозиция стала экспериментировать с другими, более понятными местному населению идеями, в частности с исламом, и очень скоро на первое место в оппозиционных рядах выдвинулась Исламская партия возрождения Таджикистана. Но оппозиция попала в ловушку, которую сама соорудила для своих врагов. Вместо защиты устаревших коммунистических догм, старая элита предложила населению достаточной эффективный лозунг борьбы с «исламистами», которые будто бы хотят всех женщин одеть в паранджу, запретить водку и создать авторитарное исламское государство[9].

В том же 1992 г. возникла тема регионализма, когда эксперты заметили, что на площадях Шохидон и Озоди собираются люди из определённых регионов Таджикистана. Региональный дискурс стал особенно популярным после вооружённого столкновения в городе Курган-Тюбе в сентябре 1992 г.. противостояние в «ничейном» Курган-Тюбе, где жили недавние переселенцы из самых разных областей и районов республики, приобрела ярко выраженный местнический характер[10].

Исламская тема из перепалки двух противостоящих сил не исчезла и по-прежнему оставалась способом мобилизации сторонников и противников. Однако в обществе, в котором все считают себя мусульманами, ислам мало подходит как средство отделить «своих» от «чужих» и определить признаки «наших» и «не-наших». Тема же регионализма оказалась в этом смысле очень удобной.

Эксперты подхватили выражение «регионализм» и сделали из него главную объяснительную модель таджикского конфликта. Популярным стало мнение, что «...регионализм всегда был главной характерной чертой Таджикистана...»[11], «...регионализм доминирует в общественной жизни, определяет поведение и руководителей, и масс...»[12], «...все политические альянсы и партии носят региональную окраску, а то и прямо выражают интересы того или иного региона...»[13]. При этом смена дискурсов с клас-

---

[9] Любопытно, что для описания возникшего противостояния использовалась полууголовная лексика: «исламисты» получили имя «вовчики», противники «исламистов» — «юрчики». Объяснение у этого факта простое — с той и с другой стороны активными деятелями стали бывшие уголовники или люди с криминальным прошлым. Эту удобную терминологию затем охотно позаимствовали эксперты.

[10] *Луговская А.* Политический кризис в Таджикистане был неизбежен // Известия. 4 сентября 1992.

[11] *Никонов В.* Таджикский узел // Россия и мусульманский мир. 1996, № 3 (45). С. 75.

[12] *Ниязи А.Ш.* Таджикистан: конфликт регионов // Восток. 1997, № 2. С. 95.

[13] *Краснов А.* Изменение этнического самосознания у советских таджиков // Профи. 1999, № 8–9. С. 23.

сового и религиозного на региональный воспринималась как постепенное обнаружение «истинных», «настоящих» причин противостояния: ...в ходе него [конфликта — *С.А.*] уходили в сторону и идеология, и партийная принадлежность его участников, уступая место региональным и клановым интересам...»[14]; «...конфликт начался на политической и религиозной почве, его региональные корни вначале не просматривались. Ныне политический аспект превратился во второстепенный <...> Превращение политического противостояния в региональное было неизбежно...»[15].

Подчеркну ещё раз: тема регионализма не была единственной. Эксперты всегда пытались объединить её в той или иной комбинации с классовыми и религиозными причинами конфликта. Например, одна из таких схем выглядела следующим образом: «...феодальный Памир с современной мигрирующей в столицу памирской элитой, элитно-буржуазный, бюрократический Ходжент, ориентированный на империю, вынужденный вращаться на внутреннем рынке и в сфере торговли Гарм и, наконец, общинно-коллективистский Куляб с его ставкой на высокотехнологическое земледелие. В этих социальных координатах происходящие процессы перестают быть бесконечной войной эквивалентных друг другу кланов, а становятся переплетением осмысленных и разнонаправленных сил...»[16]. Впрочем, подобного рода смешанные модели не получили распространения и отсылка к «рагионализму» оставался на протяжении всех 1990-х гг. наиболее популярным языком описания гражданской войны в Таджикистане.

Незавершённость этнической консолидации

Эксперты наделили «регионализм» такими чертами, которые позволили превратить его из бытовых фобий и предубеждений в научную или, точнее, наукообразную конструкцию. Ключевую роль, в частности, стала играть этническая интерпретация региональных различий: «...То, что в Таджикистане гражданская война является в первую очередь противоборством между различными этническими группами таджиков, так и не сформировавшихся в единую нацию, признаётся не только всеми исследователями конфликта, но и самими его участниками...»[17]

[14] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта (1990-е гг.) // Этнические и региональные конфликты в Евразии. Кн. 1. Центральная Азия и Кавказ. М., 1997 С. 52.

[15] *Ахмедов С.* Конфликты в Таджикистане: причины и последствия // Этнические и региональные конфликты в Евразии. Кн.1. Центральная Азия и Кавказ. М., 1997. С. 81.

[16] *Кургинян С.Е.* Таджикский узел: Аналитическое исследование // Советская Россия. 29 июля 1993.

[17] *Ротарь И.* Ислам и война. М., 1999. С. 11.

Популярность этнической интерпретации была обусловлена рядом факторов. В теории этноса, созданной советскими этнографами в 1960–1980-е гг., присутствует органистический подход, рассматривающий эту общность рассматривается как единое коллективное тело, коллективную личность. Этнос обладает полным набором характеристик, удобных для описания конфликта: это неформальная группа, которая имеет в основе кровнородственные связи, у этноса есть общее самосознание, свои интересы, своя территория, свои психологические черты. Один этнос чётко отличается от другого, что позволяет делить людей на «своих» и «чужих». Кроме того, использование понятия «этнос» позволяет рассматривать конфликт в длительной временной перспективе и придавать ему укоренённое в истории значение, чего, например, марксистский дискурс с его формационными ограничениями дать не может.

При описании таджикского конфликта был использован один из разделов теории этноса, в котором говорится о субэтносах, т. е. об автономных подразделениях этноса, имеющих свою культурную специфику в рамках единой этнической культуры. В основе противостояния в Таджикистане многие эксперты увидели именно субэтнические различия: «...политические группировки не совсем правильно называть кланами. Ведь клан — это род <...>, а в политическую группировку <...> входят представители нескольких локальных кланов (авлодов)...», поэтому такие группировки нужно «...именовать <...> термином «субэтнос»...»[18]. Подобный взгляд на события в республике стал очень популярным: гражданскую войну начали называть «внутриэтнической»[19]; самосознание представителей «локальных субкультур» — «субэтническим»[20]. В литературе наряду с термином "субэтнос" использовались также выражения «кланово-этническая группа», «культурно-территориальная общность», «этнографическая общность» и «этнизированная общность».

С точки зрения теории этноса деление на субэтносы объясняется незавершённостью этнической консолидации таджикской нации: «...Региональная разобщённость Таджикистана во многом объясняется отсутствием у таджиков сложившегося национального самосознания. В этносе, разбросанном по разным странам, <...> практически не проявляется интеграционных тенденций, нет выраженного стремления к национально-государственному единству...»[21]; «...накануне Октябрьской революции

---

[18] *Микульский Д. В.* Кланы и политика в Таджикистане // Россия и мусульманский мир. 1995, № 12. С. 47–49.

[19] *Гушер А.* [Таджикистан:] Война и мир // Азия и Африка сегодня. 1998, № 3. С. 6.

[20] *Ниязи А. Ш.* Таджикистан: конфликт регионов. С. 95.

[21] См.: *Лифшиц В.* Политическая ситуация в Таджикистане (лето 1993 г.) // Россия и мусульманский мир. 1993, № 11.

[таджики — *С.А.*] <...> не составляли даже единой народности и были весьма далеки от консолидации в нацию <...>, вычленение Таджикистана в самостоятельную национально-территориальную единицу <...> было в значительной степени мероприятием искусственным...»[22].

Возникло несколько версий ответа на вопрос, почему разные регионы оказались раздроблены между собой. Высказывалось, например, мнение, что регионализм (и «местничество») — это в принципе явление феодального строя, а поскольку таджикское общество не прошло длительную стадию разложения феодализма и не испытало на себе «нивелирующего механизма рыночного хозяйства», то феодальные пережитки сохранили свою силу[23]. В этой точке зрения заметно влияние классового дискурса.

Однако господствующими при объяснении раздробленности таджиков стали аргументы, которые апеллировали к «естественным» — природным и культурным факторам. Получила известность точка зрения, что незавершённость этнической консолидации таджиков обусловлена природно-географическими условиями, а именно — горным ландшафтом, при котором в каждой изолированной горами долине складывалась самостоятельная группа населения[24]. В принципе от неё мало чем отличалось мнение, согласно которому в основе деления на регионы лежит племенное деление таджиков[25] либо совпадающее с ним деление на государственно-административные образования (бекства, шахства, мирства и т. д.), которые существовали до прихода русских[26]. Каждое племя или каждая административная единица нередко занимали одну долину, жители которой отличались диалектом таджикского языка, своими специфическими обычаями, своей особой исторической памятью.

---

[22] *Бушков В. И., Микульский Д. В.* Этнокультурные особенности таджикского народа и их влияние на современную общественно-политическую жизнь // Центральная Азия. 1996, № 6. С. 31.

[23] *Нарзикулов Р.* Двуликий Янус в сердце Азии: некоторые итоги 70-летнего развития среднеазиатских республик в составе СССР // Восток. 1991, № 5. С. 127; *Бокиев О. Б.* Местничество и национальное примирение в Таджикистане // Миротворческие процессы в Таджикистане (материалы научно-практического форума). Душанбе, 1997. С. 312.

[24] *Рахимов Р. Р.* Горы и проблемы этнического самосознания: На примере Таджикистана // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 4–5. СПб., 1996. С. 239; *Рахимов Р. Р.* О региональной интровертности в Таджикистане // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 1996–1997 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 12.

[25] *Трофимов Д.* Центральная Азия: проблемы этно-конфессионального развития. [Исследование Центра международных исследований МГИМО, № 3]. М., 1994. С. 19, прим.13; *Гушер А.* Война и мир. С. 7.

[26] *Шерматова С.* Таджикистан: красное и зелёное // Россия и мусульманский мир. 1998, № 5 (71). С. 96.

Прозвучала точка зрения, что субэтносы, или историко-культурные области, возникли в глубокой древности — не менее 2 тыс. лет тому назад[27], при этом культура южных таджиков восходит к древней Бактрии, а культура северных таджиков — к раннесредневековому Согду[28] Иначе говоря, субэтносы рассматривались как чуть ли не вечная субстанция, существующая по крайней мере на протяжении всего письменного периода истории человечества.

Другая группа экспертов связывала регионализм с воздействием на таджикский этнос извне, со стороны неких враждебных сил. Высказывалось мнение, что завершению этнической консолидации таджиков помешали нашествия кочевых, т. е. тюркских, племён[29]. По другой версии, ослабление этнической консолидации стало происходить с момента колонизации Средней Азии русскими, которые сделали ставку на тюркские народы: «...очевидно, что на сложившуюся ситуацию таджики отреагировали обращённостью на локально-территориальное самосознание...»[30]

Очень популярным стало представление, согласно которому таджикский этнос оказался в раздробленном состоянии потому, что основные исторические центры таджикской культуры, такие, например, как города Бухара и Самарканд, являвшиеся важными факторами этнической идентификации таджиков, при национально-государственном размежевании в 1920-е гг. были отданы Узбекистану[31]. В результате такого решения, как выразился один таджикский учёный, «...таджики <...> из народа преимущественно городского, каковым они были на протяжении многих веков, стали превращаться в сельчан <...> была разрушена исторически сложившаяся и функционировавшая столетиями единая система духовного кровообращения, связывающая их в этнокультурную целостность. Всё это — вовсе не вопросы географии и демографии. Речь идёт о более принципиальном и судьбоносном: в конечном итоге изменился сам культурно-антропологический тип таджикского этноса...»[32].

---

[27] *Чвырь Л.А.* Локальные группы. С. 118.

[28] Там же. С. 116–117, *Кузьмин А.И* [Таджикистан:] Причины и уроки гражданской войны // Постсоветская Центральная Азия. Потери и обретения. М., 1998. С.216; *Мадамиджанова З.М.* Традиции урегулирования регионального соперничества // Миротворческие процессы в Таджикистане (материалы научно-практического форума). Душанбе, 1998. С. 151.

[29] *Гушер А.* Война и мир. С. 6–7.

[30] *Рахимов Р.Р.* К проблеме этнического самосознания таджиков // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. СПб., 1998. С. 9.

[31] *Ротарь И.* Средняя Азия: этносоциальная перспектива // Ислам в России и Средней Азии. М., 1993. С. 207; *Умнов А.* Причины демарша Ташкента // Независимая газета (далее — НГ). 11 февраля 1999; *Рахимов Р.Р* Горы и проблемы этнического самосознания. С. 242, 249–250.

[32] *Турсунзод А.* Культурная антропология одного конфликта (Взгляд изнутри на трагедию Таджикистана) // Центральная Азия. 1997, № 3 (9). С. 50, 51.

Регионы versus субэтносы

Стремление сделать понятным таджикский конфликт через использование этнического дискурса привело к обратному результату: картина начала усложняться, число действующих сил — увеличиваться. Оказалось, что существует целая иерархия общностей, которые могут получить статус «субэтноса». Одни эксперты говорили о шести уровнях такой иерархии: от малых общностей, куда входят жители нескольких соседних деревень, до больших, куда входит население крупных регионов[33]. Другие говорили всего о трёх уровнях иерархии локальных общностей[34]. В зависимости от того, какой уровень тот или иной эксперт признавал значимым, число и состав субэтносов варьировались от одного исследования к другому.

Обычно таджикский этнос («советско-таджикский субэтнос»[35]) делили на две большие группы. Определение этих групп было различным, но в целом оно строилось на географическом принципе, основанном на представлении о том, что субэтносы, как и этносы, самым тесным образом связаны с естественно-природными нишами. Логика здесь такая: этническое — это продолжение природного.

Чаще всего таджиков подразделяли на «северных» и «южных»[36]. «Север» включал в себя таджиков Согдийской (до 2001 г. — Ленинабадской) области, которым противопоставлялись все остальные регионы как один субэтнос: «...в Таджикистане региональная солидарность оказалась сильнее разницы религиозных воззрений, и крестьяне-сунниты из южных регионов республики, и памирцы без колебаний объединились против общего "врага" — ленинабадского клана...»[37] Высказывалось мнение, что «Север» и «Юг» — термины условные, при этом таджики «западно-центральной части» (Гиссарская долина) не относятся ни к «северянам», ни к «южанам»[38]

---

[33] *Ниязи А.* Таджикистан: конфликт регионов. С. 95–96; *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 54.

[34] Проблемы становления независимости Республики Таджикистан [Доклад аналитической группы Фонда «Азия»: Р. Хасанов, Г Косач, А. Ниязи, М. Саидов, Д. Микульский, В. Бушков, В. Хомяков] // НГ 4 апреля 1996.

[35] *Гушер А.* Война и мир. С.7. Кроме бывших советских республик значительная часть таджиков живёт, как считается, в Афганистане. Несмотря на то что образ жизни и исторические судьбы этих двух групп сегодня очень сильно различаются, связи между ними сохраняются — прежде всего в сознании людей. В Таджикистане с нескрываемой гордостью говорят, что погибший лидер Северного Альянса Шах Масуд и другие видные афганские деятели являются таджиками.

[36] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 217

[37] *Ротарь И.* Средняя Азия: этносоциальная перспектива. С. 211–212.

[38] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 62.

Иногда таджиков делили на «горных» и «равнинных»[39]. Равнинный субэтнос («долинная субкультура») включал в себя не только ленинабадских таджиков, но и всех таджиков, оказавшихся на территории Узбекистана: бухарских, самаркандских, а также ферганских[40]. По мнению некоторых экспертов, неудачное проведение национального размежевания в 1920-х гг. привело в итоге к углублению пропасти между «равнинными» и «горными» таджиками, граница между которыми по сути дела совпадает с границей между «Севером» и «Югом»[41]. Ленинабадская область, единственная часть равнинного субэтноса, которая отошла к Таджикистану, так и не смогла консолидировать вокруг себя «горный таджикский»[42].

Часто к двум названным основным группам добавляли третью — Памир (Горно-Бадахшанская автономная область), или так называемые памирские (припамирские) народы, памирцев или бадахшанцев[43]. Высказывалось даже предложение именно Памир называть «Югом», а остальные регионы южнее Гиссарского хребта — «Центральным Таджикистаном»[44]. Памирские народы говорят на своих особых языках и исповедуют особый толк ислама — исмаилизм, поэтому их нередко вообще относят к самостоятельному этносу[45].

Согласно другим классификациям, в Таджикистане существует четыре основных региона: ленинабадский, каратегинский, кулябский, памирский[46]. Иногда к этим четырём добавляли пятый субэтнос — Гиссар[47] Некоторые

---

[39] *Кобищанов Ю.* Этнические аспекты гражданской войны // Азия и Африка сегодня. 1994, № 3. С. 21, 23.

[40] *Ниязи А.* Таджикистан: конфликт регионов. С. 96.

[41] *Гушер А.* Война и мир. С. 6–7.

[42] Там же. С. 7

[43] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 216.

[44] *Гушер А.* Война и мир. С.8.

[45] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 218. Тема принадлежности памирских народов к числу таджикского этноса имеет свою собственную историю обсуждения, в чём-то схожую с анализом регионализма, в чём-то существенно отличающуюся. Явно иные культурные признаки — свои языки, своя вера, свои особенности истории, образа жизни и т. д. — всегда, особенно при проведении переписей населения, заставляли специалистов возвращаться к теме их национальной принадлежности. При этом учёные из Центра делали акцент на различиях, тогда как в Таджикистане политики и специалисты отстаивали «таджикскость» памирцев (см. дискуссию по этому поводу· *Давыдов А.С.* Не обоснованно, зато... публицистично // Советская этнография. 1989, № 5; *Чешко С.В.* Не публицистично, но и не научно (Ответ оппоненту) // Там же; *Моногарова Л.Ф.* Памирцы — народности или субэтносы таджиков? (Ответ А.С. Давыдову) // Там же; *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Несколько слов по поводу отклика А. С. Давыдова на статью С. В. Чешко // Там же). Любопытно, что сами памирцы в разных ситуациях подчёркивают либо своё отличие от таджиков, либо своё родство с ними.

[46] *Трофимов Д.* Центральная Азия. С. 22; *Кузнецов А.* Ислам в странах СНГ // Евразийское обозрение. Специальный выпуск. [Лето 2001].

[47] *Гушер А.* Война и мир. С. 7–8.

эксперты говорили о шести регионах: Ленинабадская область, Гармская зона, Кулябская область, Курган-Тюбинская зона, Гиссарская зона (кто-то посчитал, что в Гиссаре своего политического клана нет[48]) и Памир[49]. Иногда отдельно выделяли столицу Душанбе, которая географически находится в Гиссарской долине, — получалось семь регионов[50]. Высказывалось также мнение, что душанбинского клана не существует[51].

Все эти регионы в свою очередь делились на более мелкие части, некоторые из которых, как считалось, обладали значительной спецификой. Так, Ленинабадскую область иногда подразделяли на 5 частей, или субэтносов[52], иногда на 7 «малых региональных субэтнических групп»[53], иногда на 8 частей[54], иногда — на 13 «этнографических общностей»[55] Причём одна часть — Матча (старая и новая) — имела, по мнению ряда экспертов, много общего с южными районами Таджикистана, и её иногда противопоставляли Ленинабадской области. Считалось, в частности, что матчинцы этнически близки прежде всего каратегинцам[56]. В отдельную общность выделялся Ягноб, жители которого, как утверждалось, до сих пор говорят на восточноиранском языке[57]. Иногда отмечалась особая роль города Ура-Тюбе, который пытался сохранить свою автономию от Ходжента (бывший Ленинабад); отмечалась также особая роль города Пенджикента, который ближе к Самарканду, чем к Ходженту[58]; иногда особо выделялся город Канибадам, откуда происходит много научных и общественных деятелей[59]. Такая дробность «Севера» даже позволила сделать вывод, что «...понятие "север Таджикистана" довольно относительное, так как у жителей области нет чётко выраженного чувства региональной общности...»[60]. Не менее сложное деление имели и другие регионы[61]

---

[48] Межтаджикский конфликт: путь к миру. М., 1998. С. 51.

[49] *Фейгин М.* Чужая война // Новый мир. 1998, № 3. С. 126–127; *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 55–61.

[50] *Балытников В.* Достижение стабильности возможно // НГ 14 января 1999.

[51] *Нарзикулов Р.* Двуликий Янус в сердце Азии. С. 128.

[52] *Олимов М., Олимова С.* Регионы Таджикистана: прошлое и настоящее // Межтаджикский конфликт... С. 77–79.

[53] *Гушер А.* Война и мир. С. 7–8.

[54] *Мадамиджанова З.М.* Традиции урегулирования регионального соперничества. С. 149.

[55] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 216.

[56] Там же. С. 219.

[57] Там же. С. 216.

[58] *Мартин К.* «Добро пожаловать в Ленинабадскую республику?» // Центральная Азия. 1997, № 4. С. 62–63.

[59] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 55, прим.2.

[60] *Хасанов Р.* Новые политические реалии Таджикистана // НГ. 29 января 1997.

[61] *Олимов М., Олимова С.* Регионы Таджикистана. С. 79–82.

Встречались и курьёзные случаи: когда, например, к «Югу» однажды причислили Пенджикентский район, который входит в Ленинабадскую область[62]; когда к числу бадахшанцев отнесли ягнобцев и дарвазцев (Ягноб расположен в верховьях р. Зеравшан и никакого отношения к историческому и административному Бадахшану не имеет, а исторический Дарваз сегодня лишь частично входит в ГБАО, но сами дарвазцы при этом не являются памирским народом)[63]; или когда к гармскому клану причислили Матчу[64], горные районы вокруг Душанбе, а также население Гиссарской долины[65] (Гарм — это центр исторической области Каратегин, к которому Матча, территория вокруг Душанбе и Гиссар не имеют отношения). Несколько раз в литературе и публицистике отдельно называли гармцев и каратегинцев (Гарм — это центр Каратегина, поэтому гармцы и каратегинцы — одно и то же)[66].

Все такого рода противоречивые подсчёты и фактические ошибки, которые гуляют из одних аналитических записок в другие, очень ярко характеризуют качество экспертизы и произвольность её исследовательского аппарата. Многие эксперты знали о Таджикистане лишь по географической карте. Для них существовала заранее заданная модель, под которую они подгоняли факты, почерпнутые из случайно попавшейся им литературы либо из разного рода слухов и телевизионных репортажей. В эту игру вольно или невольно включались и те, кто знал о регионе не понаслышке, но не мог нарушить принятые правила.

Субэтнические различия

Объяснение конфликта между регионами, или субэтносами, строилось на противопоставлении их особенностей и интересов. Отличие одного субэтноса от другого должно было, по мнению экспертов, неизбежно привести к столкновению.

Поначалу, как полагают, каждый регион Таджикистана представлял определённую политическую силу и исповедовал определённую политическую идеологию. Так, Ленинабад использовал коммунистические

---

[62] *Белокреницкий В.* Геополитическая вертикаль в сердце Азии // Pro et Contra. Весна 1997 Т. 2, № 2. Распад и рождение государств. М., 1997 С. 105–106.

[63] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126.

[64] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения «южной дуги нестабильности» [Доклад группы специалистов Института стран СНГ под руководством А. В. Грозина] // НГ. Содружество-НГ №1. 2 декабря 1997.

[65] *Сусаров А.* Таджикистан: что противопоставить борьбе кланов? // Россия и мусульманский мир. 1996, № 12 (54). С. 58.

[66] *Шерматова С.* Таджикистан: красное и зелёное. С. 96; *Ланда Р. Г* Традиционные общности // Социальный облик Востока. М., 1999. С. 72.

лозунги, гармцы и памирцы — демократические и религиозные, кулябцы сначала опирались на коммунизм, а потом остались без всякой идеологии[67]

Региональные различия и межрегиональные противоречия, которые имеют давнюю историческую традицию, прикрывались разными политическими обличиями[68] Высказывалось мнение, что Гармский регион (Каратегин) неоднократно в истории Таджикистана противопоставлял себя Ленинабадскому региону[69], а памирцы «испокон веков» сталкивались с кулябцами и курган-тюбинцами[70]. Эксперты утверждали, что в Таджикистане сложился определённый баланс региональных группировок, каждая из которых «...имела свой ранговый статус, а следовательно, определённое положение в системе распределения власти и ресурсов...», и как только этот баланс был нарушен, низкоранговые кланы тут же вступили в борьбу за первенство[71]

Говоря о противоречиях между регионами, обычно прежде всего подразумевали их социально-экономические особенности. Здесь в первую очередь различали модернизированный и промышленный «Север», с одной стороны, традиционный и аграрный «Юг» — с другой[72]. Считалось, что у северных таджиков патриархальный уклад был в значительной мере сломлен, тогда как у южных он остался в неприкосновенности[73]. Благополучие «Севера» объяснялось по-разному: тем, что оно является результатом махинаций ленинабадской мафии[74], или тем, что Ленинабадская область долгое время находилась в составе России и первая приобщилась к индустриальной культуре[75]. Иногда истоки быстрого развития «Севера» видели в том, что в области много полезных ископаемых, доступных для выработки, либо в том, что Россия благожелательно относилась к Ленинабаду, куда направлялось до 70–80% всех инвестиций, предназначавшихся Таджикистану[76].

---

[67] *Шерматова С.* Кто, с кем и за что воюет в Таджикистане // Московские новости. № 6. 11–18 февраля 1996.

[68] *Ротарь И.* Средняя Азия: этносоциальная перспектива. С. 211–212.

[69] *Ахмедов С.* Конфликты в Таджикистане. С. 81.

[70] *Чернышов И.* Таджикистан: тревоги и надежды // Ориентир. 1994, № 2 (август). С. 13.

[71] *Хрусталёв М.* Центральная Азия во внешней политике России. [Исследование Центра международных исследований МГИМО, № 5]. М., 1994. С. 17.

[72] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 62.

[73] *Трофимов Д.* Центральная Азия. С. 22.

[74] *Мартин К.* «Добро пожаловать в Ленинабадскую республику?». С. 62.

[75] *Мадамиджанова З.М.* Традиции урегулирования регионального соперничества. С. 151–152.

[76] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126.

От имени регионов провозглашалась неудовлетворённость несправедливым характером распределения благ. Одни эксперты считали, что из городов Курган-Тюбе и Куляба, где сосредоточено основное промышленное производство и «вырабатывались продукты питания», значительная часть доходов перераспределялась в другие регионы[77]. Похожие обвинения в грабеже со стороны соперников можно было услышать практически от имени каждого регионального клана: Гармская область «самая нищая, отсталая и неравноправная часть страны», и «путь "наверх" гармцам был полностью закрыт», в Кулябе процветали «нищета и колоссальная безработица», памирцы — «самая приниженная часть населения»[78].

Экономические интересы, по мнению экспертов, могут объединять разные регионы, а могут и разъединить. Так, иногда можно услышать, что кулябцев и ленинабадцев объединяет хлопковая индустрия[79]; гиссарцы в мелкотоварной, кооперативной торговле составляют конкуренцию гармцам, но при этом образовали финансовый альянс с ленинабадцами[80]; отношения гармцев с ленинабадцами и кулябцами обострились из-за строительства Рогунской ГЭС[81].

Часто повторяемым было утверждение, что регионы (субэтносы) занимают определённые социальные ниши в обществе, что существует их социальная стратификация «по преобладающему виду деятельности», что между регионами имеет место «внутринациональное разделение труда»[82]. По мнению экспертов, в Таджикистане «...наблюдается закрепление этнических и субэтнических групп в определённых профессиях, экономических сферах, социальных нишах, в результате чего ориентации, связанные с различным экономическим, социальным и профессиональным положением, объединяются с этнической или субэтнической принадлежностью. Образуется своеобразная структура — как бы "пирамида" этносов, профессиональных групп и социальных слоёв <...> этническое закрепление отдельных экономических, профессиональных, социальных сфер <...> способствует переходу в этническую плоскость многочисленных напряжений, связанных с перераспределением власти, реформированием экономики и разделом государственной собственности...»[83].

---

[77] *Чернышов И.* Таджикистан: тревоги и надежды. С. 13.

[78] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126; *Кузьмин А. И.* Причины и уроки. С. 219.

[79] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 56; *Кузьмин А. И.* Причины и уроки. С. 219.

[80] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 57.

[81] Там же. С. 58.

[82] *Рахимов Р. Р.* Горы и проблемы этнического самосознания. С.254; *Нарзикулов Р.* Двуликий Янус в сердце Азии. С. 127–128; *Никонов В.* Таджикский узел. С. 75.

[83] *Олимова С.* Этнополитическая ситуация в Таджикистане и её влияние на миграционное поведение // Центральная Азия. 1997, № 6 (12). С.46, 52.

Обычно при этом аналитики ссылались на народную поговорку: Памир танцует, Куляб охраняет, Курган-Тюбе пашет, Душанбе производит, Гарм торгует, а Ленинабад правит. Любопытно, что иногда эта поговорка воспринималась буквально и излагалась как социологический факт: «...кулябцы традиционно шли в армию и милицию, каратегинцы занимались предпринимательской деятельностью...»[84]; «...север <...> являлся поставщиком правящей элиты страны. Гарму принадлежали торговля и силовые структуры. Гуманитарная интеллигенция состояла в основном из бадахшанцев. Куляб "освоил" криминальную сферу...»[85]. По другой версии, «...потомки переселенцев из Самарканда и Бухары составляли значительную часть интеллигенции и научных кадров, выходцев из Куляба и Бадахшана было много в силовых министерствах, а гармские таджики имели прочные позиции в системе торговли и в теневой экономике. Начиная с 40-х гг. ключевые позиции в республике занимали выходцы из северной Ленинабадской области, прежде всего из города Ходжент <...> и частично из города Канибадама — они составляли основную и руководящую часть партийного аппарата...»[86]. В других высказываниях памирцам настойчиво приписывалась роль поставщиков наркотиков[87]. Столь же настойчиво гармцам приписывалось доминирование в торговле и потребительской кооперации[88].

Все такого рода рассуждения обычно не подтверждались какими-либо специальными исследованиями, поэтому судить об их достоверности совершенно невозможно. Однако при этом они воспринимались как очевидная всем данность. Исследователи даже не замечали противоречий в своих словах: «...Кулябцы в большом числе работали в милиции, служили в армии. Нищета и колоссальная безработица способствовали формированию из жителей области мощных преступных сообществ по всему Таджикистану. Куляб с 1992 года — оплот коммунистических и мафиозных сил <...>. В Таджикистане памирцы были самой приниженной частью населения <...> Тем не менее памирцы дали Таджикистану большую часть интеллигенции, деятелей науки, культуры и искусства...»[89]. Остаётся непонятным: кулябцы служили в милиции или в мафии, памирцы были приниженными или всё-таки составляли цвет интеллигенции?

Социально-экономические различия между субэтносами поначалу рассматривались как главные, что было в определённой мере данью господствовавшему ещё недавно классовому дискурсу. Позднее всё чаще

[84] *Гушер А.* Война и мир. С. 8.

[85] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

[86] *Мулладжанов П.* Элиты у власти: Таджикистанский опыт // НГ Содружество НГ, № 9 (31), 25 октября 2000.

[87] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 217–218.

[88] Там же. С. 218–219.

[89] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126.

можно было наблюдать, как эксперты меньше говорят об экономике и больше — о культуре и психологии. В результате появился новый тезис: «...Противоречия между регионами определялись различием менталитета этнических групп...»[90] Так, северным таджикам, занятым в промышленности и высокотоварном частном хозяйстве, приписывилась «частная инициатива, предприимчивость, прагматизм, меньшая зависимость от мнения окружающих людей» и даже развитие индивидуального сознания, а также интровертность и строгая этикетность культуры[91], умение приспосабливаться к разной обстановке[92], гибкость, образованность, дисциплинированность[93]. В отличие от психологически открытых северян, южные таджики, по мнению некоторых экспертов, больше привержены коллективистским традициям; они твёрже характером, более прямолинейны и наивны[94]; они «гордые и горячие»[95].

Одним из проявлений культурных различий между регионами считается религия. Это относится прежде всего к памирцам, значительная часть которых исповедует исмаилизм, одно из направлений шиизма, тогда как остальные таджики — сунниты. Оценки этого, правда, были различными: кто-то думал, что исмаилиты являются союзниками исламистов[96], а кто-то, напротив, полагал, что исмаилизм — очень демократичная религия, приверженцы которой предпочитают «более светскую жизнь»[97]

Некоторые эксперты усматривали и другие религиозные различия между регионами. Одни, например, писали, что каратегинские таджики наиболее религиозны, поэтому именно там сформировалась социальная база для исламской оппозиции[98]. Другие полагали, что в Каратегине популярен исламский фундаментализм, или политизированный ислам, тогда как в Кулябе — исламский традиционализм, или народный ислам[99]. Были попытки отличить регионы по преобладающему суфийскому направлению: будто бы среди равнинных таджиков распространён орден накшбандия,

---

[90] *Шерматова С.* Таджикистан: красное и зелёное. С. 96.

[91] *Олимова С.К., Олимов М.А.* Независимый Таджикистан: трудный путь перемен // Восток. 1995, № 1. С. 137–138.

[92] *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 217.

[93] *Шахов А.* Почему таджики убивают таджиков? Регионально-этническая подоплёка конфликта // Россия и мусульманский мир. 1994, № 10. С. 54.

[94] *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 54.

[95] *Шахов А.* Почему таджики убивают таджиков. С. 56.

[96] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

[97] *Виноградов Б.* С кем и за что воюют таджики // Известия. 7 августа 1993; *Фейгин М.* Чужая война. С. 126–127

[98] *Суриков А., Баранов А.* Вахаббиты как концептуальная угроза // Правда. 5 февраля 1998; *Фейгин М.* Чужая война. С. 126; *Ниязи А.* Таджикистан: региональные аспекты конфликта. С. 58; *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 219.

[99] *Ахмедов С.* Конфликты в Таджикистане. С. 85; *Кузьмин А.И.* Причины и уроки. С. 219.

члены которого вступили в союз с советской властью, тогда как горные таджики являются приверженцами непримиримого к русским ордена кадырия[100].

Наконец, отдельные наблюдатели даже говорили об антропологических различиях между населением разных регионов: «...Каратегинцы (гармцы) — остатки древнейшего населения страны, они отличаются от остальных даже внешне: высокие, часто светловолосые и светлоглазые, жители Гарма похожи на обитателей средней Европы...»[101]. Такого рода рассуждения в духе увлечения арийством являются, конечно, редкостью, но и они вписываются в общую логику преобладающего культуроцентрического взгляда на причины гражданской войны в Таджикистане[102].

Субэтносы versus этносы

Отдельные эксперты увидели в субэтнических границах, которые разделяют таджиков, скрытое этническое деление. Основания для такой двойственной трактовки понятия «субэтнос» коренятся в самой теории этноса. С одной стороны, создателями этой теории постулируется наличие иерархии этнических общностей, с другой — утверждается, что различие между понятиями «этнос» и «субэтнос» имеет не сущностный, а операциональный характер[103].

Весьма распространённым среди исследователей является тезис о том, что в Средней Азии на протяжении веков существует некое противостояние между тюрками и иранцами, которое в современных условиях приобрело форму противостояния узбеков и таджиков[104] Издавна существовала «этническая ранжировка», в которой тюрки занимали доминирующее положение, а таджики — подчинённое[105]. При этом «...между двумя основными этносами велась постоянная конкурентная борьба...»[106]

---

[100] *Ротарь И.* Таджикская и чеченская смуты // НГ 15 мая 1997.

[101] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126.

[102] Курьёзом арийскую тему можно, конечно, назвать только в контексте межтаджикского конфликта 1990-х гг. В действительности она имеет в Средней Азии свою традицию изучения и обсуждения, а также использования в качестве образца для создания своих этногенетических мифов. После окончания гражданской войны таджикская власть предпринимает попытки использовать арийскую тему в построении новой общенациональной идеологии — 2006-й был, например, объявлен годом «арийской культуры».

[103] См.: *Крюков М.В.* Этнос и субэтнос // Расы и народы. Вып. 18. М., 1988; а также дискуссию по статье М. В. Крюкова в том же издании.

[104] *Малышева Д. Б.* Региональный аспект конфликта в Таджикистане // Центральная Азия и культуры мира. Бишкек. 1997, № 1. С .61–62.

[105] *Гушер А.* Война и мир. С. 6–7; *Фейгин М.* Чужая война. С. 125.

[106] *Краснов А.* Изменение этнического самосознания. С. 21.

Противостояние тюрков и иранцев иногда описывалось даже в метафизических категориях: «...Таджикистан не просто горячая точка в цепи конфликтов по мусульманской дуге нестабильности. Памир и его окрестности — это метафизический нерв планеты, затронув который сегодня, можно вызвать непредсказуемые геополитические последствия для судеб мира <...>. В этом контексте великие таджикские города Бухара и Самарканд служили <...> своеобразными воротами для взаимного проникновения двух мышлений, двух принципов мироощущения [варварство и цивилизация — *С.А.*]...»[107]

Тема противостояния тюркских и иранских народов проецировалась на отношения между Таджикистаном и Узбекистаном. В постсоветское время усилиями историков Таджикистана была создана версия того, как происходило национально-государственное размежевание в Средней Азии в 1920-е гг. Согласно ей, главными виновниками были узбеки, которые, доминируя во всех партийных и государственных органах, навязали решение, в соответствии с которым Узбекистану были переданы земли «традиционного» проживания таджиков[108]. Правда, среди руководителей Узбекистана, по мнению современных исследователей, было много записанных «узбеками» таджиков, из которых одни якобы пассивно относились к узбекской экспансии, а другие — прямо встали на сторону «исторического врага»[109]. Эта мысль прозвучала у нынешнего президента Таджикистана — кулябца Эмомали Рахмонова, который посетовал на существование «культа чужого» в таджикском обществе и отметил, что этот культ «...сыграл неприглядную роль в истории народа на рубеже XIX и XX вв., особенно в 20-е гг. нашего столетия. Речь идёт о некоторых таджиках — видных государственных деятелях, действовавших под чужим флагом и оставивших печальный след в истории народа...»[110].

Некоторыми экспертами высказывалось мнение, что Ташкент не хочет укрепления таджикской государственности, в частности, из-за боязни подъёма «нежелательных тенденций» среди узбекистанских таджиков[111]. Поведение официального Ташкента воспринималось в контексте агрессивной ассимиляции собственных таджиков. Многие исследователи были убеждены, что число таджиков в Узбекистане, пусть и записанных

---

[107] *Никитенко Е., Пиков Н., Шиловский С.* Дуга нестабильности // НГ 4 декабря 1996.

[108] *Сахоби З.* Рвутся мины // НГ Содружество-НГ. № 3 (36), 28 марта 2001. См. также Главу 5 в настоящей книге.

[109] См.: *Масов Р* История топорного разделения. Душанбе, 1991; *Масов Р.* Таджики: история с грифом «совершенно секретно». Душанбе, 1995; *Масов Р.* Таджики: вытеснение и ассимиляция. Душанбе, 2003.

[110] *Рахмонов Э.* Тысяча лет в одну жизнь // НГ 31 августа 1999.

[111] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

«узбеками», достигает 40% всего населения и эти таджики, не имея автономии, мечтают о самоопределении[112] Причём к числу ассимилированных таджиков причисляли не только жителей Самарканда и Бухары, но и значительную часть населения Ферганской долины, в которой якобы живут сотни тысяч выходцев из Гармской области[113]. Считалось, что успехи националистического движения в Таджикистане могут подвигнуть узбекистанских таджиков активизировать свои оппозиционные действия[114]. Любопытно, что узбекский президент Ислам Каримов также был назван ассимилированным самаркандским таджиком[115].

Имелась версия, в которой этническое противостояние совмещалось с религиозным. Оказывается, тюрки-кочевники склонны к более мирному, спокойному исламу, а таджики — к ортодоксальному и более воинственному[116]. Выдвигалось и другое объяснение разного характера религиозности таджиков и узбеков: длительное пребывание узбеков в составе России обусловило более мягкий характер их исламизации — в отличие от таджиков, большинство которых оказалось под русским влиянием на полвека позже[117].

К теории противостояния тюрков и иранцев добавлялись рассуждения о том, кому русские отдали предпочтение после завоевания Средней Азии. Одни эксперты говорили, что русские опирались на узбеков, а таджиков считали противниками коммунизма[118]. Другие, наоборот, полагали, что таджикская знать быстро освоила «азы русской культуры» и охотно пошла на российскую службу, а затем на сотрудничество с советской властью,и будто бы российские чиновники всегда рассматривали таджиков как самых надёжных своих союзников[119]. Правда, взаимная приязнь русских и таджиков не касалась жителей Каратегина, или каратегинского субэтноса, которые всегда были в конфликте с русскими, за что и подверглись насильственному переселению с гор[120] Популярными стали рассуждения о том, что русских и таджиков объединяет принадлежность

---

[112] *Гафарлы М.* Гражданская война ведёт к распаду страны // НГ. 25 сентября 1996.

[113] *Рахимов Р. Р* Трудный путь возвращения политического ислама // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 1. СПб., 1995. С. 147, 149–150.

[114] *Малышева Д. Б.* Региональный аспект конфликта. С. 50–51, 53; *Рахимов Р. Р.* Трудный путь возвращения политического ислама. С. 147, 149–150.

[115] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

[116] *Полонская Л.* Современный мусульманский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития? // Азия и Африка сегодня. 1994, № 11. С. 25.

[117] *Литвинов П. П* Государство и ислам в русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 268.

[118] *Гафарлы М.* Гражданская война ведёт к распаду страны.

[119] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

[120] Там же.

к индоевропейской общности, по отношению к которой тюрки были всегда чужаками.

Влияние тюркского, или узбекского, фактора на внутритаджикский конфликт рассматривалось по-разному. Иногда обсуждалась роль узбекского меньшинства в событиях в Таджикистане: таджикистанские узбеки, составляющие почти четверть населения, имеют свои особые интересы, которые были ущемлены кулябским кланом[121]; в последние годы в ущерб таджикам произошло резкое усиление узбекской экономической элиты в республике, чему способствовала поддержка Узбекистана[122]; на севере Таджикистана узбеки составляют 40% населения (по другим данным — 30–35%), поэтому любое оппозиционное движение «Севера» воспринимается правящими кулябцами как происки Узбекистана[123]. Особые обвинения иногда выдвигались локайцам, одной из тюркоязычных групп южного Таджикистана, за то, что они преследуют цель «детаджикизации южных земель»[124] (правда, кое-кто называл локайцев обузбеченными таджиками[125]).

Другим способом вмешательства узбеков в таджикские дела якобы была военная и политическая поддержка Ташкентом «своих» регионов в Таджикистане. «Своей» для него, в частности, является Ленинабадская область, что объясняется географической близостью, тесными экономическими связями и родственной культурой[126]. К числу проводников узбекского влияния причислялись политики этой области — Абдумалик Абдулладжанов[127], Сайфиддин Тураев[128], Махмуд Худайбердыев[129].

---

[121] *Звягельская И.* Состоится ли таджикское урегулирование? // Центральная Азия. 1997, № 4. С. 59.

[122] *Олимова С.* Этнополитическая ситуация в Таджикистане. С. 50, 52; *Олимов М., Олимова С.* Худжанд: между Ферганой и Таджикистаном // Вестник Евразии. М., 1998, № 1–2 (4–5). С. 216.

[123] *Панфилова В.* Противоречия имеют глубокие корни // НГ. 25 ноября 1998; *Гушер А.* Война и мир. С. 7–8. Боязнь того, что многочисленное узбекское меньшинство станет «третьей колонной» в Таджикистане, выразилась и в том, что таджикское руководство в последние годы стало предпринимать всяческие усилия для поддержки самосознания разного рода тюркских племён. В официальной национальной статистике появились локайцы, кунграты и другие группы, а общее число собственно узбеков, соответственно, уменьшилось.

[124] *Рахимов Р Р* Трудный путь возвращения. С. 147, 149–150.

[125] *Сусаров А.* Таджикистан. С. 59.

[126] *Мартин К.* «Добро пожаловать в Ленинабадскую республику?». С. 62; *Гушер А.* Война и мир. С. 11.

[127] *Гушер А.* Война и мир. С.11; *Олегов Ф., Ротарь И.* Есть ли в Ходженте «третья сила»? // НГ 6 ноября 1998; Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения.

[128] *Задонов А.* В Таджикистане по-прежнему делят власть // НГ. 4 ноября 1997

[129] *Олегов Ф., Ротарь И.* Есть ли в Ходженте «третья сила»; *Ротарь И.* Мятеж Худойбердыева провалился // НГ 10 ноября 1998; *Панфилова В.* Противоречия имеют глубокие корни // НГ 25 декабря 1998.

Иногда в полемике намекалось на тюркское или смешанно-тюркское происхождение отдельных ленинабадских лидеров: всех бывших премьер-министров — и упомянутого Абдулладжанова, и Дж. Каримова, и А. Самадова, которых обвиняют в неумении «выражать свои мысли на родном таджикском»[130], первого президента Таджикистана — ходжентца Рахмона Набиева[131], офицера и мятежника (по официальным сведениям, убитого) М. Худайбердыева[132].

Рассуждения о тайных тюркских корнях были напрямую связаны с популярными в Таджикистане разговорами о «чистых» и «нечистых» таджиках. На роль «чистых» претендуют южные таджики (каратегинцы и памирцы)[133], которые обвиняют таджиков Ленинабадской области, реже — Куляба и Гиссара, в смешении с узбеками. Есть свидетельство, что в рядах таджикской оппозиции ходили разговоры, будто жестокость кулябцев и ленинабадцев объясняется их «смешением с тюркскими племенами и остатками монгольских завоевателей»[134]. Это мнение повторялось часто: равнинные таджики (ходжентцы-ленинабадцы, кулябцы) в большей степени подверглись тюркскому влиянию, и их язык якобы больше тюркизирован в отличие от горных таджиков, говорящих на «классическом фарси»[135] От имени таджиков «Севера» в ответ на такие инсинуации говорилось о высокой иранской культуре, наследниками которой они являются — в отличие от «диких» таджиков «Юга».

Субэтнический баланс

Постепенно «регионализм» из сферы дискуссий и объяснительных моделей перешёл в сферу политического проектирования и практических действий. Появились рассуждения о том, что раздробленное состояние этнического самосознания таджиков позволяет достаточно эффективно

---

[130] *Мухаббатов Х.* Бывшие премьер-министры заблуждаются // НГ 19 октября 1996.

[131] *Дубнов А.* Катастрофа в Таджикистане, о которой в России ничего не знают // Новое время. 1993, № 4. С. 14.

[132] *Искандеров Р.* Страна в прицеле геополитики [интервью с Д. Усмоном] // НГ 29 декабря 1998; *Ротарь И.* Мятеж Худойбердыева провалился; *Ротарь И.* Несостоявшаяся сверхдержава // НГ. 20 января 1999. Сам Худойбердыев не отрицал своих узбекских корней (*Махмуд Худойбердыев.* Я ещё вернусь! [интервью с М. Худойбердыевым] // Новая газета. 16–22 ноября 1998, № 45 (517)).

[133] *Фейгин М.* Чужая война. С. 126.

[134] *Ротарь И.* Таджикская и чеченская смуты.

[135] Внутритаджикский конфликт: основная точка напряжения; *Дубнов А.* Катастрофа в Таджикистане, о которой в России ничего не знают. С. 13, 14.

манипулировать им в ходе управляемых этнических конфликтов и добиваться нужных результатов[136].

Взаимные обвинения в поддержке своего региона являлись характерной чертой 1990-х гг. и инструментом мобилизации сторонников в борьбе за власть. Кулябцы и их «рупоры» заявляли, что межрегиональный конфликт был спровоцирован ходжентцами: в советское время принадлежность к Ленинабадской области и Ходженту гарантировала быстрый служебный рост, и на этой системе, в которой не было места «чужакам», держалась вся власть в республике[137]; интересы представителей Ходжента во власти зачастую превалировали над интересами Таджикистана в целом[138]; выходцы из Ходжента постоянно разыгрывали национальную карту, стравливая представителей других регионов между собой, что спровоцировало гражданскую войну[139]; после того как ослабло влияние России, ходжентский субэтнос попытался нарушить сложившийся политический баланс в свою пользу, но не сумел справиться с ситуацией, чем разрушил мир в Таджикистане[140]. Высказывалось мнение, что до 1937 г. в Таджикистане правили южане-кулябцы, но из-за репрессий против прежнего таджикского руководства к власти пришли ленинабадцы[141]. Теперь же справедливость должна восторжествовать!

Оппозиция, в которую вошли ленинабадцы, обвинила власть — и не без оснований — в том, что все руководящие посты захватили кулябцы — «холдинг Дангара» (Дангара — районный центр Кулябской/Хатлонской области, откуда родом президент Э. Рахмонов), что дестабилизирует ситуацию в стране[142].

При этом обе стороны (и третья сторона — Россия) искали и порой вполне серьёзно обсуждали разные конфигурации власти и различные варианты субэтнического баланса. Одни эксперты говорили, что поскольку кулябский субэтнос имеет лояльные отношения лишь с гиссарским и отчасти — с северными субэтносами, а отношения с каратегинцами и памирцами у него враждебны, то он никак не может быть лидером в этнической консолидации[143]. Кто-то предлагал возвратить на роль лидеров

---

[136] *Краснов А.* Изменение этнического самосознания. С. 23.

[137] *Хасанов Р.* Новые политические реалии Таджикистана.

[138] *Рахимов Р. Р.* Горы и проблемы этнического самосознания. С. 253.

[139] *Мартин К.* «Добро пожаловать в Ленинабадскую республику?». С. 61; *Ахмедов С.* Конфликты в Таджикистане. С. 82.

[140] *Гушер А.* Война и мир. С. 7–9.

[141] *Стариков В.* Долгая дорога в Россию // Общая газета. № 50, 13–19 декабря 2001 (Досье ОГ).

[142] *Атовуллоев Д.* Кто предотвратит новые беды // НГ. Содружество-НГ. № 1 (34), 31 января 2001.

[143] *Гушер А.* Война и мир. С. 13.

представителей «Севера»: в основе этого решения «...должна лежать идея о возврате к традиционному для Таджикистана распределению власти между регионами, которое сложилось в 70–80-е годы и в целом <...> показало свою эффективность...»[144]. Кто-то говорил, что Ленинабад не может претендовать на главенствующую роль, а руководить республикой должны люди, которые опираются на поддержку Куляба, так как именно его жители «...больше всех отдали сил в борьбе за восстановление конституционного строя и более, чем кто-либо другой, пострадали от экономического кризиса...»[145].

Третьи видели решение конфликта в многостороннем соглашении разных региональных сил[146]. М. Худайбердыев предлагал построить политическую власть по региональному принципу, а именно создать Госсовет, в котором должны быть представлены (прямо или пропорционально) все влиятельные региональные лидеры[147] Похожего рода призывы к федерализации государственной структуры в конце 1990-х гг. раздавались всё чаще[148]. Вот одно из конкретных предложений такого рода: ...для достижения стабильности необходимо учитывать не только интересы всех политических сил, но и интересы всех субэтнических (региональных) групп населения <...>. Современное административно-территориальное деление Таджикистана, а также полная зависимость областных и районных властей от центра не соответствуют территориальной структуре таджикского этноса и развитому региональному самосознанию. В связи с этим представляется целесообразным проведение в республике административно-территориальной реформы, включающей в себя ликвидацию Хатлонской области и восстановление существовавших ранее Кулябской и Курган-Тюбинской областей, а также образование Гармской области, Гиссарской области и Душанбинского (столичного) округа, включающих в себя территории проживания соответствующих региональных групп. Целесообразно было бы также установить, что главы администраций областей и столичного округа назначаются и освобождаются от должности президентом республики по представлению премьер-министра и с согласия региональных представительных органов. Такой порядок, как представляется, обеспечил бы гармоничное сочетание интересов центра и регионов. Исключение из него следовало бы сделать для Горного

---

[144] *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Таджикистан: на грани коллапса // Сегодня. 16 августа 1996.

[145] *Ахмедов С.* Конфликты в Таджикистане. С. 92.

[146] *Салимов Я.* Таджикистан: унция мира или тонна победы? // НГ Содружество-НГ. № 3 (36), 28 марта 2001.

[147] *Олегов Ф., Ротарь И.* Есть ли в Ходженте «третья сила».

[148] Проблемы становления независимости Республики Таджикистан; Межтаджикский конфликт. С. 43–44.

Бадахшана, главу которого было бы целесообразно избирать абсолютным (50%+1 голос) большинством голосов членов представительного органа автономной области, а отстранять от должности — квалифицированным (не менее 2/3 голосов) большинством голосов его членов. Такой порядок стал бы одной из гарантий реальной автономии Горного Бадахшана...»[149].

Противостояние «иранцы/тюрки» из сферы объяснительных моделей также постепенно перешло в сферу внутренней и внешней политики государств Средней Азии. Рахмонов однажды полуофициально высказался по поводу Бухары и Самарканда о том, что Таджикистан вправе предъявить на них свои права[150].

* * *

Окончание гражданской войны в Таджикистане в 1997 г. привело к тому, что эксперты потеряли интерес к этому региону. Вал аналитических и репортажных статей о причинах таджикского конфликта пошёл на спад. Старые сюжеты с беженцами и массовыми убийствами были вытеснены новыми «информационными поводами» — наркотики, трудовая миграция, создание российской военной базы. Потеряли свою актуальность споры о субэтносах и их роли в жизни таджикского общества. История сама дала свою оценку тем экспертам, которые убеждали себя и других в том, что конфликт в Таджикистане — закономерный и неминуемый итог предыдущего развития. Однако пример того, как создавались эти экспертные оценки, как последовательно выстраивалась и навязывалась логика объяснения трагических событий, по-прежнему заслуживает, как я думаю, внимания.

Такой вариант этнического дискурса, когда происходит разделение этноса сначала на отдельные кланы, племена и субэтносы, а затем им приписывается скрытое этническое содержание, до сих пор достаточно широко распространён на постсоветском пространстве. Это касается всех среднеазиатских государств: в Кыргызстане аналитики усматривают противостояние северных и южных кыргызов, в Туркмении — различных туркменских племён[151], в Узбекистане — региональных кланов[152],

---

[149] *Балытников В.* Достижение стабильности возможно: для этого необходим учёт интересов всех политических сил и региональных групп // НГ. 14 января 1999.

[150] Эти слова Рахмонов потом взял обратно. В таком же духе о Бухаре и Самарканде высказался один из оппозиционеров — Мирзо Зиёев, который после заключения мира получил должность министра чрезвычайных ситуаций.

[151] См.: *Кадыров Ш.* Нация «племён»: Этнические истоки, трансформация, перспективы государственности в Туркменистане. М., 2003.

[152] См.: *Трофимов Д.* Центральная Азия: проблемы этно-конфессионального развития. [Исследование Центра международных исследований МГИМО, № 3.] М., 1994; *Трофимов Д.А.* Клановость как элемент политической культуры

в Казахстане — трёх джузов[153]. Противостояние регионов, или субэтносов, обнаруживается на Кавказе и в Поволжье: в Калмыкии конкурируют улусы-племена, в Дагестане — джамааты, в Грузии и Азербайджане — регионы. Нечто похожее есть и в других случаях: в России — проблема казачества, а в Украине — проблема западных украинцев и т. д.

Поразительное сходство дискурсов можно обнаружить, например, между описанием конфликтов в Таджикистане и в Чечне. Так, по мнению многих экспертов, в основе противостояния различных чеченских политических и военных группировок лежит борьба между родственными кланами (тейпами) и региональными общностями. В специальной аналитической литературе можно прочитать, что чеченский этнос издавна делится на две большие субэтнические группы — равнинные и горные чеченцы[154]. Между этими субэтносами якобы имеются существенные различия: «равнинные» всегда занимались земледелием и скотоводством, «горные» — разбоем и похищениями; «равнинные» более зажиточные, «горные» — бедные; «равнинные» придерживаются традиционного ислама и принадлежат к суфийскому братству накшбандия, «горные» — склонны к исламскому фундаментализму и принадлежат к суфийскому братству кадырия; «равнинные» более лояльны к русским, «горные» — настроены антироссийски[155]. Между чеченскими субэтносами существует противостояние: «горные» обвиняют «равнинных» в том, что те не пускают их во власть, а «равнинные» отвечают «горным», называя их «дикими». В этом споре неизбежно возникает тема «чистых» и «нечистых» чеченцев. В происхождении чеченских лидеров последнего десятилетия усматривают тайные инородческие корни: у Р. Хасбулатова — черкесские, у Дж. Дудаева — ингушские, у С. Хаджиева — аварские, а у Ш. Басаева — аварские или даже русские (!!)[156].

Аналогии между дискуссиями по поводу конфликтов в Таджикистане и Чечне прослеживаются в рассуждениях об их государственном устройстве: «...необходимо вайнахские неписаные законы издать в виде Основного закона, который должен утвердить съезд тухумов (Мехк кхел) <...> На съезде представителей тейпов следует избрать состав Мехк

Центральной Азии (на примере Казахстана, Узбекистана и Кыргызстана) // Политическая культура стран Азии и Африки. М., 1996.

[153] См.: *Масанов Н.* Казахская политическая и интеллектуальная элита: клановая принадлежность и внутриэтническое соперничество // Вестник Евразии. 1996, № 1 (2).

[154] *Блоцкий О.* Аслан и Шамиль // Известия. 24 августа 1999.

[155] *Ротарь И.* Таджикская и чеченская смуты; *Акаев В.* Суфийские братства и ваххабиты // Азия и Африка сегодня. 1998, № 6. С. 47–48.

[156] *Гусев П., Колпаков А.* Чечня моя, страна моя... [интервью с Доку Завгаевым] // Московский комсомолец. 11 марта 1996; *Ротарь И.* Таджикская и чеченская смуты; *Крутиков Е.* Национальная идея для Чечни // Известия. 14 августа 1999.

кхел. От каждого из девяти тухумов в его состав должны войти по девять человек <...>. Именно тейпы как носители народных вайнахских традиций смогут реально изменить и оздоровить ситуацию в республике <...>. Необходимо срочно установить численность каждого тейпа и определить, какое количество людей сегодня нуждается в жилье <...>. Кроме того, изучение обычаев должно быть включено в обязательную программу общеобразовательных школ <...>. Ответственность за любое противоправное деяние возлагалась на семью виновного и на его тейп. Именно такую форму ответственности необходимо вновь установить...»[157]

Такое совпадение дискурсов описания и объяснения двух совершенно разных конфликтов и даже повторение одних и тех же, почти под копирку, клише, конечно, не является случайным. Оно вытекает из одной и той же логики этнического дискурса. Различия в языках, в форме лица, носа и глаз, различия в способах приготовления пищи, особенности хозяйства, социальной жизни и т.д. сами по себе не содержат никакой причины для конфликта. Но если эти различия назвать «этническими», то сразу появляются некие коллективные субъекты (этносы, субэтносы) со своими особенностями психологии, культуры, своими политическими устремлениями и интересами. Как только эти этнические субъекты возникают, то неизбежно встаёт вопрос об их коллективных правах или коллективной ответственности.

Особенность таджикского примера заключается в том, что этнизация не остановилась на национальном уровне и проникла внутрь этноса-нации, превращая любые культурные отличия в повод для предъявления политических требований от имени субэтнических общностей. Это в итоге привело не к укреплению единства таджиков, к чему обычно призывает любой национализм, а, напротив, к его дроблению на всё более мелкие единицы, уровни и группы. Этнический дискурс, который, как утверждают многие теоретики, стоит на службе нации и национализма, став единственной, тотальной объяснительной моделью, оказался разрушительным, пусть временно, для нации. Сложилась ситуация, когда общетаджикский национализм стал выглядеть вполне приемлемым и стабилизирующим средством нахождения политического компромисса.

Навязанный экспертами этнический дискурс только усугублял имеющиеся противоречия, превращая их из сиюминутных в постоянные. Это наблюдение переносит тему экспертизы таджикского и других конфликтов в сферу морали. Встаёт серьёзный вопрос: где находится грань, за которой научные или наукообразные штудии превращаются в средство политической борьбы, иногда заканчивающейся жертвами? Чтобы найти эту грань,

[157] *Акбулатов А.* Чечню спасёт обращение к традициям // НГ. 10 октября 1998.

необходимо в первую очередь изменить фокус рассмотрения конфликтов. Надо внимательно анализировать не только факты и события, что само по себе, разумеется, очень важно, но и то, как эти факты и события подаются, описываются, интерпретируются. Необходимо ввести в исследование элементы более широкой дискуссии с привлечением всего существующего в науке арсенала теорий и понятий[158]. Наконец, следует отказаться от мысли, будто существует одна истина, которая может объяснить окружающий мир и которая не нуждается в сомнении и критике.

[158] В последнее время таджикскими исследователями предпринимаются попытки заново осмыслить причины войны в Таджикистане. Однако прежний дискурс пока ещё остаётся весьма влиятельным при объяснении таджикских проблем. В докладе «Насколько прочен мир в Таджикистане пять лет спустя после подписания соглашения?» можно встретить взаимоисключающие высказывания: с одной стороны, «Таджикская война не была войной регионов», а с другой — «...если Рахмонов, который стремится укрепить своё влияние во всех регионах, решится изменить установившийся баланс во властных структурах, это может вызвать *конфликт между регионами* [курсив мой — С. А.]...» (*Абдуллаев К., Фрейзер С.* Насколько прочен мир в Таджикистане пять лет спустя после подписания соглашения? Стратегическая оценка конфликтов и основные направления миростроительства. [Лондон], 2003. С. 24, 40). В качества примера можно упомянуть также книгу П. Шозимова «Таджикская идентичность и государственное строительство в Таджикистане» (Душанбе, 2003).

Глава восьмая

Свой среди чужих, чужой среди своих[1]

(этнографические размышления по поводу новеллы А. Волоса «Свой»)

В 1998 г. премию «Антибукер» по номинации «Братья Карамазовы» получил роман Андрея Волоса «Хуррамабад»[2] Хуррамабад — в переводе с таджикского языка «город счастья» — это Душанбе. Сам автор таджикскую столицу нигде не упоминает, но художественный текст буквально насыщен прозрачными ссылками на конкретные места и события в этом городе. Автор в нескольких самостоятельных новеллах, из которых состоит роман, рассказывает о судьбе обычных людей — русских и таджиков, ввергнутых в пучину конфликтов 1990-х гг. В 2000 г. за своё произведение Волос был награждён Государственной премией России.

О чём роман? Предоставлю слово литературным критикам-профессионалам:

«...В русской культуре уже несколько раз возникал образ Средней Азии — многонациональной и многорелигиозной <...>. Великий шёлковый путь, русский таможенник и женщины в чадре, исчезновение империй и частная жизнь, европейские интонации и восточная созерцательность. Теперь в русской культуре есть ещё один образ Средней Азии — Таджикистан в романе Андрея Волоса "Хуррамабад" <...>. Роман Волоса — <...> об опыте того, как человек везде оказывается и своим и чужим. Это своего рода новый эпос, возникающий из индивидуальных человеческих событий, из отдельных рассказов...» (И. Кукулин)[3];

---

[1] Статья опубликована в журнале «Этнографическое обозрение» (2003, № 2. С. 3–25), часть статьи в исправленном виде опубликована в журнале «Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм» (Краснодар, 2003, сентябрь, № 3. С. 6–18). В настоящем сборнике публикуется отредактированный и несколько видоизменённый вариант.

[2] *Волос А.* Хуррамабад. М., 2000.

[3] *Кукулин И.* Плов и проза в межкультурном контексте // Ex libris НГ. Книжное обозрение. 6 июля 2000.

«...Таджикистан в романе Волоса становится захватывающим и более понятным для европейского читателя именно благодаря межкультурной оптике, взгляду русского автора...» (И. Ростовцева)[4];

«...заметил воздействие: после чтения выходишь на улицу и оказываешься в Азии, хотя идёшь по Москве...» (А. Битов)[5];

«...Рассказ не захватывал. Традиционная проза, ну разве что материал экзотичен. Про русских в Средней Азии, в Таджикистане, что ли? Лишь собранные вместе, рассказы составили книгу. Не роман, конечно, а именно книгу. И тогда оказалось, что через вымышленный Хуррамабад, который не найдёшь на карте Таджикистана, проходит та линия разлома, которая отделяет имперское прошлое красочной окраины России от её феодального настоящего. В книге прошлое и настоящее спрессованы. Давно ли приезжали сюда деды и родители, осваивались, проникались любовью к чужой земле, и вот уже “люди, приехавшие некогда в Таджикистан, чтобы строить электростанции, выращивать тонковолокнистый хлопок, лечить людей, добывать уран и золото, заседать в парткомах и рыть каналы в качестве ссыльных”, как пишет Волос в предисловии, гонимые войной, нуждой, голодом, “откатываются назад, на родину”. Ужасно то, что и родина их не ждёт...» (А. Латынина)[6].

Легко заметить, что самым интересным в романе Волоса оказался вполне этнографический сюжет — столкновение разных языков, историй и образов жизни, их взаимопроникновение и взаимоотталкивание. Особенно в этой связи выделяется новелла «Свой»[7]. Опять даю слово литературоведу:

«...Новелла “Свой” <...> и новелла “Чужой” отмечают критические точки слияния и отторжения. В “Своём” главный герой, силой рока занесённый в Хуррамабад (командировка), очаровывается “городом счастья” настолько, что переламывает судьбу — бросает семью, Москву, работу, переезжает в Хуррамабад, до тонкостей изучает язык, проникается духом Востока, женится на таджичке, работает в грязной пирожковой на базаре, мечтая только об одном — чтобы его признали наконец за *своего*. И обретает в конце концов это право — его убивают в одной из этнических междоусобиц, приняв (по произношению) за ненавистного кулябца. Родина стоит дорого...» (М. Ремизова)[8];

---

[4] Ex libris НГ. Книжное обозрение. 6 июля 2000.

[5] Там же.

[6] *Латынина А.* «Квартирный вопрос» в постсоветскую эру // Литературная газета. № 13, 28 марта — 3 апреля 2001.

[7] *Волос А.* Хуррамабад. С. 98–134.

[8] *Ремизова М. С.* Свои и чужие в городе счастья: Вышла книга лауреата премии «Антибукер» Андрея Волоса // Ex libris Книжное обозрение НГ. 6 апреля 2000,.

...Можно подивиться наивности героя новеллы Волоса “Свой” — русский человек с высшим образованием переехал зачем-то в Таджикистан, чтобы стать подсобным рабочим в грязной пирожковой на городском рынке. И в конце концов был убит — не как русский, а как таджик — приняли-таки за своего, только не за того, кого нужно <...>. Волос пробует наделять своих персонажей прежде всего жизнеподобием. Жизнеподобие же всегда предполагает неоднозначность, многослойность, противоречие. В искусстве главное — недосказанность...» (М. Ремизова)[9].

Кто-то читает «Хуррамабад» как въедливый критик, высматривающий сюжетные и стилевые огрехи писателя, кто-то — как обычный читатель, которому нечем себя занять в метро по дороге на работу или вечером, перед сном, у мягко светящейся ночной лампы. Я прочитал «Хуррамабад» как этнограф, и новелла «Свой», в которой поставлен вопрос, *способен ли человек сменить свою этничность*, дала мне пищу для размышлений, которыми хочу поделиться в настоящей статье.

Однако прежде чем обратиться к художественному тексту, задам себе и читателям вопрос: может ли литературное сочинение подменять собой «реальные» факты и быть материалом для научного анализа? Конечно, в таком подходе легко усмотреть провокацию и нарушение академического жанра. Так, например, сформулировал свою претензию к роману Волоса Д. В. Микульский, который, найдя в тексте этнографические неточности, констатировал: ...Это вполне естественно, потому что художественное произведение не может быть учебником по этнографии...»[10]. Попробую, тем не менее, привести доводы в пользу другой точки зрения.

Во-первых, Волоса критики дружно отнесли к категории писателей-реалистов. Это означает, что автор использовал достаточно реалистичную манеру письма, основывался на более или менее реальных событиях и описывал их приближённо к действительности. Конечно, книга Волоса — это вымысел. Не случайно эпиграфом к новелле «Свой» он выбрал зачин таджикских сказок: «буд-набуд» (было — не было). Но в конце концов не так уж важно, было или не было что-то из того, о чём автор написал. В России, как известно, писатель больше, чем писатель. В русско-советской культуре Онегин и Корчагин — это не литературные персонажи, а определённые типы. Выдуманные автором, они обретают жизнь помимо авторского воображения — критики и читатели приписывают им мотивы

---

[9] Ремизова М. «Независимая» победила: Роман Андрея Волоса удостоен Государственной премии: получил Госпремию за 2000 г // Кулиса НГ № 10 (69), 15 июня 2001.

[10] Микульский Д. Мотивы этнографии и этнополитической культуры таджиков в романе А. Г. Волоса «Хуррамабад» // Центральная Азия: Источники, история, культура. Тезисы докладов конференции, посвящённой 80-летию Е. А. Давидович и Б. А. Литвинского. Москва, 3–5 апреля 2003 года. М., 2003. С. 92.

и поступки, которые отсутствуют в тексте Пушкина или Островского. Этот общий принцип мы можем применить не только к «классическим» произведениям, но и к литературе вообще. В этом смысле лица и ситуации, придуманные Волосом, не являются исключением и могут рассматриваться как квинтэссенции неких типичных явлений, которыми интересуется и наука в том числе.

Во-вторых, писательское ремесло, если, конечно, сильно упростить, состоит в том, чтобы взять реального человека и ситуацию, немножко изменить их и поместить в мир текста и выдуманных событий. Но так ли уж сама этнографическая наука отличается от ремесла писателя? Так ли уж этнографический «факт» отличается от «вымысла», а «информатор» — от «литературного персонажа»? Совершенно очевидно, что существуют пределы понимания фактов, собираемых в «поле»: невозможно проследить всю жизнь постороннего человека во всех её деталях, нельзя понять до конца, что человек думает, чего желает, к чему стремиться. За этими рамками этнографу, какой бы квалификации он ни был и каких бы строгих правил сбора информации ни придерживался, всё равно приходится кое-что домысливать, дописывать, дофантазировать, надеясь на свой опыт и интуицию. Каждому пишущему этнографу понятна ситуация, когда приходится в угоду своей теории или при недостатке фактов слегка подправлять реальность, поворачивать её той стороной, которая более выгодна, выбирать более удобные примеры и обобщать их. Бывает, что этнограф, которому доступен литературный слог, жертвует правдой ради красивого, яркого образа.

В-третьих, хочу обратить внимание на то, что роль литературы в производстве разного рода дискурсов (в том числе национального), которыми занимается этнография, давно обсуждается специалистами-этнографами. «...Становление и существование нации как “воображаемого сообщества”, — пишет С. В. Соколовский, — неотрывно от дискурсивных процессов — в частности, от наррации (рассказывания, повествования): от истории или историй, вымышленных или претендующих на достоверность, которые тиражируются посредством общедоступного, массово воспроизводимого печатного слова, закрепляясь, таким образом, в общественном сознании...»[11]. Возникло уже целое направление исследований, изучающих литературный текст как часть «нациогенеза»[12], когда вымышленное повествование рассматривается как отражение «нациогенеза» или как фактор, который оказывает влияние на «нациогенез». Будучи изначально описанием какой-то реальности, литературный текст в конеч-

[11] Соколовский С. Нация как повествование // Нация как наррация: опыт российской и американской культуры. М., 2002. С. 7.

[12] См.: Нация как наррация.

ном итоге высвечивает и проблематизирует те или иные вопросы, делает их предметом обсуждения и осмысления, переориентирует фокус внимания общества на новые темы, что в свою очередь приводит к преображению реальности. Фантазии писателя являются, таким образом, частью социальной действительности и в этом качестве становятся объектом научного анализа. В случае с Волосом меня интересует, как он проблематизирует новый для российской этнографии вопрос о смене этнической идентичности и пытается своими — художественными — средствами дать на него ответ. Мне любопытно сравнить его мысли с подходами, которые вырабатывает этнография собственными — научными — методами.

Наконец, есть и ещё одно соображение. Сегодня этнографическая наука, точнее её теория, находится в довольно серьёзном кризисе. Необходимо искать новые вопросы, новые интерпретации старых проблем и новые жанры. Я попытаюсь соединить два жанра — этнографическое исследование и литературную критику. Возможно, это покажется необычным, но надеюсь, что такой эксперимент будет встречен со снисхождением.

Не знаю, сумел ли я кого-то убедить. Мне самому высказанные аргументы представляются достаточными, чтобы предложить нижеследующий текст читателям. Это будет пересказ новеллы «Свой» и одновременно этнографическая экспертиза литературного сочинения Волоса. Я буду анализировать те обстоятельства и мотивы, которые в самой новелле отсутствуют, но подразумеваются и вытекают из рассказанного. Я, следовательно, буду дописывать и переписывать текст новеллы, исходя из своего этнографического опыта исследований в Средней Азии.

Мой текст разбит на восемь эпизодов. В каждом эпизоде так или иначе раскрывается главная тема, или главный вопрос, которому посвящены мои комментарии, а именно: *может ли современный человек сменить свою этничность?*

Эпизод первый. Сумасшедший

В рассказе Волоса нет дат, но по хронологии реальных событий, которые автор использовал в сюжете, можно предположить, что началом его истории являются 1988–1989 годы. Тогда работник одного московского института, 40-летний Сергей Александрович Макушин, приехал в Хуррамабад на несколько дней в командировку, и с ним сразу что-то произошло:

> ...Как изъяснить то, что случилось в следующую минуту? Когда он, озираясь, ступил с трапа на чужой раскалённый бетон, ему почудилось, что всё здесь странно знакомо: и зной, в первую секунду оставивший впечатление горчичника, <...> и прямоугольная сахарница аэровокзала,

> и щекочущий запах пыли, и мутные очертания холмов за лётным полем. <...> Он задрал голову и <...> увидел беспощадный диск солнца, показавшийся ему знаком не жизни, а гибели...
>
> ...а через неделю он вернулся в Москву, и оказалось, что за время отсутствия родной город странно выцвел: всё то, что было ярким и значительным, превратилось в малозаметные мелочи, и он не находил себе места...

Месяц спустя Макушин (далее — Макуши́н) напросился опять в командировку в Хуррамабад, а когда срок закончился, в Москву не вернулся.

> ...Москвы не было, и казалось, что не было никогда. Поэтому он ни о чём не жалел...

Он никому не мог ничего объяснить:

> ...Как объяснишь свою необъяснимую уверенность в том, что под этим небом уже прошла однажды твоя жизнь, в которой ты говорил на чужом языке и был счастлив?...

Всего через год Макуши́н говорил по-русски только во сне, а окружающие звали его Сироджиддином (Волос пишет, используя таджикскую транскрипцию, Сирочиддин). Ещё через год-два он уже был женат на таджичке и имел от неё сына.

Почему всё-таки обычный московский научный сотрудник решил остаться в Таджикистане и превратиться в таджика? Волос настаивает на неких мистических предчувствиях, точнее видениях и воспоминаниях:

> ...теперь он прислушивался к себе, к чему-то такому, что стало вдруг саднить в душе... Ответ был простым, но странным: ему казалось, что чужой язык хоть и тёмен, хоть и невнятен ему, но всё же близок — как если бы он уже однажды жил и в той, прошлой, жизни легко выговаривал эти гортанные слова, отчётливо понимая смысл каждого...

Правда, однажды в тексте проскальзывает и другой мотив, скорее в духе Фрейда, нежели Будды:

> ...Когда два с половиной года назад Макушин впервые забрёл на базар, ему показалось, что детство наконец вернулось, отец снова посадил его на карусельную лошадку и потому всё кругом шумит, проносится, мелькает и сливается в разноцветные полосы...

Впрочем, мотивы таких поступков никогда не будут понятны здравому рассудку обычного человека, который уверенно поставит другой диагноз происшедшему — «помешательство». Как это сделал таджик Фарход, с которым бывший научный сотрудник теперь работал в пирожковой Толстого Касыма на Путовском базаре Хуррамабада:

> ...— Зачем бедный Сироҷиддин приехал из Москвы! Зачем пошёл работать к Толстому Касыму!...
>
> ...— Сидел бы в Москве! <...> Была бы русская жена! <...> Ру-у-усская жена-а-а... ах! <...> Зачем, зачем? <...>
>
> ...— Ну был бы я уважаемым человеком, научным, ходил бы с портфелем... была бы у меня русская жена... беленькая такая, синеглазая... дети были бы, да? И что же, я бы это всё бросил и пошёл бы работать в пирожковую к Толстому Касыму?! <...> Да что я, сумасшедший, что ли?...

Убедительные доводы выдвигает Волос, чтобы объяснить поступок своего героя? По-моему, не очень. Автор, по сути, намеренно говорит: не важно, какие были причины, главное — какими были драматические последствия. И всё-таки, почему человек бросает относительно сытую и благополучную Москву, неплохую по меркам 1980-х гг. зарплату, налаженный быт, семью, друзей, наверное, родителей и сбегает неизвестно куда и зачем?

Можно предположить, что речь идёт о так называемом кризисе среднего возраста. Что это такое, правда, никто точно не знает, хотя явление это, действительно, очень распространённое. Считается, что кризис бывает обычно около 40 лет отроду. Он наступает на переломе между юношескими ценностями, целями, мечтами и отрезвляющим опытом прожитых лет. Одни люди переживают его почти незаметно, другие — ломают свою жизнь, пытаются направить её в какое-то новое русло из той трясины, куда затягивает повседневность. Такие надломы бывают очень резкими, болезненными, почти на грани сумасшествия в глазах окружающих. Может быть, что-то похожее произошло с Макуши́ном?

А возможно, всему виной та эпоха, в которую всё происходило. Напомню: речь идёт о 1988 и 1989 годах — Горбачёв, перестройка, Чернобыль, 6-я статья Конституции, Гдлян, Ельцин, стотысячные митинги, пустеющие прилавки магазинов и т.д. Порой казалось — все посходили с ума. Большинство бросилось в этот быстрый и мутный поток времени, но кто-то, как Макуши́н, наверное, захотел уйти в сторону, спрятаться в чужой культуре от надвигающихся перемен.

Впрочем, чтобы скрыться от действительности, не обязательно становиться таджиком и вообще не обязательно *менять свою этничность*. Должно быть что-то ещё, что позволяет думать, будто можно «стряхнуть» с себя всю свою прежнюю жизнь, свои привычки, свой надоевший, но такой уютный мирок, и «заменить» его чем-то совершенно новым. Я думаю, русская, московская, городская — назовите как угодно — современная культура потеряла качество быть «своей» или «чужой». Поезжайте в большой город в любой другой стране мира и, даже не зная языка, вы сразу ока-

жетесь в знакомой стихии — метро, магазины (со стандартным набором товаров), кафе, многоэтажные коробки и т. д. Всё настолько стандартно и узнаваемо, что понятия «своего» или «чужого» — *этнического* — превращаются в иллюзию, от которой, кажется, очень легко избавиться. Достаточно этого захотеть.

Эпизод второй. «Обычай»

Оставшись жить в Хуррамабаде, Макуши́н собирался найти работу в смежном институте, но у него возник конфликт с директором Фазлиддином Ходжаевичем (в таджикской транскрипции Хоч̲аевич). Корнями этот конфликт уходил в то время, когда Сергей Александрович был в своей первой командировке. Перед отъездом в Москву его пригласили «отметить» знакомство пловом и водкой. Далее автор красочно описывает «злополучный ужин»:

> ...Потом-то он понял, как они над ним смеялись! Как они смеялись! <...> Полагал, что поведут в ресторан или домой к директору, но почему-то направились именно к Алишеру, учёному секретарю, и оказалось, что их там ждут <...>
>
> ...— Обычай такой... — протянул Алишер. — У нас не принято еду оставлять <...>
>
> ...— А особенно плов, — сказал Фазлиддин Хоч̲аевич, шумно переводя дыхание. — Плов нельзя выбрасывать. Его обязательно нужно доесть <...>
>
> ...— И поэтому, когда все уже наелись, — подхватил Алишер <...>, — самый старший за столом начинает всем по-очереди делать *оши ту* — берёт вот так в ладонь плов, да? <...> Фазлиддин Хоч̲аевич, словно руководствуясь инструкцией учёного секретаря, и в самом деле запустил пятерню в маслянистую горку риса <...>. Немножко его вот так сминает, да?... — торопился секретарь, — <...> гости все по очереди открывают рот <...> Фазлиддин Хоч̲аевич поднял на Макушина взгляд холодных черепашьих глаз, занося руку так, словно хотел швырнуть содержимое горсти ему в физиономию; Макушин, продолжая польщённо улыбаться, покорно раззявился. И — р-р-р-аз!
>
> Ладонь Фазлиддина Хоч̲аевича змеиным броском залепила рот. Макушину показалось, что в глотку вогнали кол — плотный кляп риса, моркови и нескольких кусочков мяса подействовал на него примерно как удар казаном по голове: он покачнулся, закрыл глаза, зажмурился, замычал, делая в панике конвульсивные глотки <...> в тот момент у него было ощущение, что проклятый рис посыпался из ушей... а ему не хотелось выглядеть неряхой!...

Красной нитью через это повествование проходят сожаления Макушйна о том, что он тогда не понимал происходившего с ним.

> ...Он был чужаком, пришельцем, он не был *своим*; он не отфильтровал и десятой доли тех смыслов, что наполняли слова; он видел только поверхность происходящего. Они насмехались над ним так, словно он был насекомым, слепо ползающим по загадочной поверхности прозрачного для кого-то стекла...

Лишь потом он это понял:

> ...Если бы он не остался, если бы не влез в чужую шкуру, которая и по сию пору болела и коробилась, обнажая родимые пятна, он бы тоже никогда этого не узнал...

Обычай кормления с рук (названный у Волоса «оши ту») — это действительно существующий, ныне редко, обычай. Правда, его смысл можно интерпретировать по-разному. Жирные остатки плова, который обычно едят руками из одной общей тарелки, были самой ценной в голодной Средней Азии частью праздничного застолья, поэтому распределение их являлось прерогативой старшего, т. е. как бы самого справедливого человека — главы семьи. В высшем кругу, где голод был неизвестен, кормление с рук служило, возможно, обычаем, устанавливавшим иерархию — кто старше, т. е. выше по социальному рангу, а кто младше, или ниже. Обычай этот сегодня почти умер и превратился в редкую шутку, но смысл её остался прежним. В эпизоде на «злополучном ужине» издевательство заключалось в том, что пьяненького «москвича», кем в первую командировку был Макушйн, удалось «поставить на место», выставить на посмешище. Любой приезжий из Москвы в недавнем прошлом Средней Азии принадлежал по определению к «высшему» классу. Отсюда вожделенной мечтой любого местного чиновника было хотя бы символически унизить «москвича», человека из «Центра»[13].

Сергей Александрович всего этого не понимал. Он воспринимал издевательство как национальный обычай, как приобщение к «своим».

> ...— Есть у нас *обичай*... — сказал Фазлиддин Хоҷаевич, жуя <...>
> ...— Конечно, конечно! — заторопился Макушин. <...> — Обычай! Я люблю обычаи!...

[13] Один бывший житель Ташкента, комментируя рассказ Волоса, сказал мне, что обычай «кормления с рук» воспринимался многими русскими и местными узбеками, напротив, как знак уважения и дружбы, а вовсе не унижения. У казахов существует похожий обычай «асату» — угощение гостя из рук хозяина дома: в прошлом это считалось большим почётом для гостя, но сегодня приобрело форму вполне дружеской издёвки.

Он почувствовал — что-то не так, но увидел в происходящем сначала не человеческое унижение, а диктат тех, кому доступна некая «тайна» обычая, над тем, кто этого знания лишён. Макуши́н решил, что своё поражение он сможет преодолеть, проникнув в тайные смыслы обычаев, а значит, и в тайные смыслы «таджикскости». Метафора *смены этничности* как постижения «тайны», постижения чего-то скрытого и скрываемого, объясняет всю дальнейшую логику новеллы «Свой».

Прожив какое-то время в Хуррамабаде, выучив язык и узнав обычаи, Макуши́н снова явился к Фазлиддину Ходжаевичу, формально для того, чтобы попроситься на работу в его институт. На этот раз он, казалось бы, играл точно в соответствии с предписанными правилами:

> ...— А-а-а! — протянул Фазлиддин Хоч̲аевич. — Заходите, заходите! <...>
>
> ...— Как ваше самочувствие? — поинтересовался Макушин. Синие глаза сияли на смуглом лице. — Как дома? Всё ли хорошо у вас? Всё ли спокойно? <...>
>
> ...— Видите ли, учитель... — осторожно начал Макушин. Он давно освоился с тутошней манерой вести серьёзные разговоры. — Ваши работы в области полимеризации под давлением... — бормотал он случайно наворачивающиеся на язык слова, — показали научной общественности всю силу интеллекта <...>
>
> ...Фазлиддин Хоч̲аевич понимающе кивал <...>
>
> ...Оба они думали не то, что говорили, и говорили не то, что думали <...>. Макушин, выкатывая круглые фразы о ставших ему совершенно неинтересными свойствах предельных углеродов, в действительности томился лишь одним вопросом: ну хоть теперь, когда они говорят на одном языке, понимает ли этот старый пень, что он, Макушин, *свой*?...

Всё было напрасно:

> ...Фазлиддин Хоч̲аевич не узнавал в нём *своего*...

То, что для Макуши́на было свидетельством принадлежности к таджикам, для чиновника являлось согласием Сергея Александровича на явно более низкое положение в местной иерархии. Если в шутливой форме такое было допустимо, то сознательный выбор «москвича», т. е. человека из «Центра», униженной роли насторожил Фазлиддина Ходжаевича. Замечу, что в институте, которым руководил Фазлиддин Ходжаевич, в 1989 или 1990 году, когда происходили эти события, должны были работать русские, которые могли знать местные обычаи и даже язык. Поэтому сам факт того, что директор увидел русского, говорящего на таджикском и исполняющего ритуал вежливости по отношению к начальнику, вряд ли бы так

его поразил. Повторю, всё дело в том, что этот конкретный русский был из Москвы, работал в «головном» институте, находился ближе к высшим чиновникам и финансам, т. е. сам был почти начальник. Именно из-за этого поведение Макуши́на являлось непонятным. Сначала Фазлиддин Ходжаевич подумал, как и следовало, что тот тронулся умом, если захотел уехать из Москвы. Директор разозлился:

> азлиддин Хоҷаевич осознал вдруг, что Макушин действительно говорит на его родном языке!... Какая сволочь! От смешных полуудачных попыток связать два слова, вызывающих шумное одобрение прочих участников необязательных бесед, он за несколько месяцев поднялся до возможности говорить не только связно, но даже и гладко! Не только гладко, но даже и с некоторым изяществом! <...>
>
> ...Перед ним сидел не просто *чужой*. *Чужих* он видал-перевидал. Ладить с ними было легко, потому что чужие испытывали только равнодушие ко всему тому, что было ему близко и понятно, что могло принести радость или искреннее огорчение, — точно так же и он был равнодушен к их глупому, напыщенному и невежливому миру. Но в данном случае перед ним был не просто *чужой*. Ах, мерзавцы!...

Директор института решил, что имеет дело не с подвохом со стороны Макуши́на, а с происками «кулябских» или «ходжентских» кланов, борьба между которыми составляла жизнь института. Директор решил, видимо, что Макуши́н — «троянский конь», засланный с целью его «подсидеть», и возмутился тем, что:

> ...подлецы стали вот так, в открытую, использовать *чужих*, приехавших из Москвы в командировку, для *своих* целей...

Этого было достаточно, чтобы отказать Макуши́ну в его просьбе. Сергей Александрович опять потерпел поражение, не смог стать «своим», хотя, как ему казалось, понял «тайну» местных ритуалов.

Эпизод третий. Шариат и вино

Всякий неофит, для которого только что обретённая вера — это самое важное достижение его жизни, обязательно начинает учить своих новых соплеменников и со-верующих, как они должны «правильно» себя вести. Это способ оправдания и самооправдания своего выбора, с одной стороны, и признак поверхностного освоения чужой культуры — с другой. Неофит может быть «своим», только придерживаясь «нормы», за её рамками он опять становится «чужим». Ясно, что рвение неофита — обратная сторона некоторой неполноценности, осознаваемой или неосознаваемой ущербности, которая продолжает существовать в его сознании, а может быть, и в подсознании.

Макуши́н не избежал этой участи. Своей мишенью он избрал вроде бы идеальную жертву — забулдыгу, который открыто нарушает все местные законы, — Нури Красавчика. Чтобы показать глубину падения этого персонажа, Волос продемонстрировал, как тот говорит скабрезности о женщинах и пьёт водку прямо на улице, что в таджикском обществе действительно является признаком полной деградации. Макуши́н выступил в роли правоверного мусульманина и стал объяснять Нури, почему тот не должен пить:

> ...шариат что говорит? Шариат тебе, мусульманину, говорит...

...что если десять лепёшек лежат одна на другой и если капнет сверху на них капля вина, то надо выбросить все лепёшки, как запретные для употребления. На Красавчика эти внушения не подействовали:

> ...Ты толкуешь шариат почище моего покойного дедушки! А он полгода учился в медресе!...

Макуши́на попытался поддержать Фарход:

> ...Ты слушай, слушай! Сироҷиддин плохому не научит!... Сироҷиддин дело говорит! Сироҷиддин знает! Сироҷиддина, глядишь, и впрямь скоро судьёй сделают! <...> Мусульмане прежде вообще вина не пили!...

Это был выстрел мимо цели. Для людей, которые давно живут по закону, важно не столько то, как соблюсти закон, сколько то, как его обойти. Нури Красавчик тут же вспомнил старинный таджикский рецепт перегонки спирта из вина. А потом с ухмылкой добавил:

> ...ну что ты, Сироҷиддин, знаешь про мусульман?! Что ты — ты, Сироҷиддин! — можешь сказать мне про мусульман, а?...

Весь этот эпизод вызывает много вопросов. Принял ли Макуши́н ислам? Стал ли он верующим? Из текста новеллы не видно, чтобы её герой посещал мечеть, усердно молился пять раз в день, исполнял какие-то другие религиозные ритуалы. Более того, Макуши́н, как станет ясно из другого эпизода, речь о котором пойдёт ниже, даже побаивался фанатичных исламистов. Однако в данном случае интерес представляет не это далеко не первое и не последнее противоречие новеллы, а вывод её автора. Волос заставляет Макуши́на искать «тайны таджикскости» сначала в языке, обычаях, потом в исламе, но везде его герой терпит неудачу. Оказывается, искомая «тайна» спрятана где-то ещё глубже, ещё дальше.

В рассказе о Нури Красавчике автор намеренно усугубляет этот парадокс. Забулдыга, который, казалось бы, живёт совсем не так, как должен жить настоящий таджик, — не по обычаю, тем не менее нисколько не сомневается в своей «таджикскости» и не перестаёт быть таджиком. Тогда как человек, выполняющий, как ему кажется, все декларируемые

в таджикском обществе требования, этим же самым обществом, тем не менее, отторгается. Макуши́н не понимает, что разделяет его и окружающих людей.

Эпизод четвёртый. Пиёз

Макуши́н перестал быть русским:

> ...Его звали теперь не Сергеем и не Серёжей, а Сироҷиддином. Только фамилия осталась прежней — Макушин. И то не совсем: прежде ударение было на втором слоге, а теперь на последнем... Впрочем, если ты работаешь на Путовском базаре в пирожковой, твоей фамилией заинтересуются только в том случае, если найдут мёртвым возле мусорных контейнеров. А до того момента всем плевать, какая у тебя прежде была фамилия...

Даже внешне он изменился, и поэтому доказательная сила паспорта, в котором значилась национальность «русский»:

> ...сильно ослабла — фотография, сделанная со сдобной ряхи двадцатипятилетнего москвича, имела мало общего с подсохшим, груболицым хуррамабадцем годков под сорок, потемневшим от солнца и нечистой базарной работы...

Итак, Макуши́н покинул сообщество людей, называющих себя русскими. Это автор особо подчёркивает, не вводя в новеллу ни одного русского персонажа. Макуши́н перестал, по словам Волоса, говорить на русском языке. Строго рассуждая, это странная ситуация. Дело в том, что Душанбе, который легко угадывается под названием Хуррамабад, в конце 1980-х гг. был едва ли не русским городом. Здесь господствовали русский язык, русская (русскоязычная) культура, русское сознание. Сами таджики здесь были «наполовину русскими». Макуши́н не мог не сталкиваться с русскими людьми, даже если бы намеренно очень старался их избегать. Волос ничего не говорит, например, о том, где живёт Макуши́н. Если в обычном городском квартале, то там у него должны быть русские соседи. Если он каким-то образом — скажем, после женитьбы на таджичке — поселился в пригороде, то даже и в этом случае его жизнь в огромном русскоязычном мегаполисе не могла бы ограничиться узким кругом общения лишь с таджиками.

Другой пример — базар, где Макуши́н после изгнания из института оказался в пирожковой (видимо, «самбуса-хона») на работе у Толстого Касыма. Базар по сути своей многонационален. На среднеазиатском городском базаре можно встретить все народности, которые только есть в регионе. Причём как среди продавцов, так и среди покупателей. Город-

ской базар многоязычен. Если здесь и господствовал какой-то язык, то это был язык основной массы покупателей, каковыми в русскоязычном мегаполисе могли быть лишь русские, оторванные от земли и живущие благодаря дешевизне местного рынка. Как умудрился Макуши́н не обмолвиться ни словечком с русскими, работая на таком базаре, можно только гадать.

Впрочем, понять идею Волоса не сложно. Автор хочет показать, что его герой стремился полностью слиться с таджикской средой и многого достиг на этом пути. Ради логики сюжета автор даже готов в чём-то слукавить. Это касается не только общения с русскими. Взять, к примеру, тему таджикского языка: в самом деле, можно ли за 2–3 года идеально овладеть им, включая диалекты? Можно ли узнать все многочисленные обычаи, проникнуться стереотипами, привычками таджиков? Я, по крайней мере, в этом совсем не уверен.

Вопрос вызывает даже то место, куда Волос помещает Макуши́на, чтобы доказать факт его существования внутри таджикского общества. Я имею в виду всё тот же базар. Почему именно он стал для Макуши́на (и Волоса) воплощением «таджикскости»? В общем-то, это скорее восприятие москвича, который видел таджика живьём только рядом с базарными прилавками. Волос сам смеётся над этим, рассказывая такую историю первого посещения Макуши́ном базара. Услышав спор двух перекупщиков, тот оцепенел, ему показалось, что они:

> ...яростно читали стихи, перебрасываясь грозно-певучими строфами какого-то бесконечного произведения. Напряжённо вслушиваясь, Макушин в конце концов уловил, что речь в стихах идёт о чём-то таком, что называется *пиёз*, и решил, поразмыслив, что это, должно быть, рассвет, возлюбленная, соловей или что-то в этом роде: он был отчасти наслышан о красотах восточной поэзии. <...> он попробовал выяснить что-нибудь у коротышки-зеленщика. И тот, приветливо ухмыляясь, пояснил Макушину, что Шавкат и Фотех просто ругаются, а *пиёз* — это лук <...>
>
> ...— А почему в рифму? — мучительно недоумевая, спросил Макушин...

Волос подводит черту:

> ...Он любил всё это...

Выходит, Макуши́н полюбил не то, что является по-настоящему «таджикским» (среднеазиатским), например тихую прохладу раннего утра где-нибудь в горном ки́шлаке или неспешную беседу вечером вблизи у убаюкивающе журчащего арыка. Вместо этого он почему-то полюбил гам и толкотню базара.

Можно ли ставить знак равенства между таджикским обществом и базаром? Ни в коем случае. Конечно, торговля — важная, возможно,

важнейшая черта таджикской и вообще среднеазиатской жизни, но это не означает, что само таджикское общество хоть чем-то напоминает городской базар. Последний имеет совершенно особую культуру и социальную структуру. Я уже говорил, что городской базар по самой своей природе многонационален и многоязычен. К этому следует также добавить, что базарное сообщество принадлежит к низам. Здесь сконцентрирована наиболее люмпенизированная часть среднеазиатцев: самый разнообразный криминал, нищенство, чернорабочие. Полюбить всё это, спутать базар с таджикским обществом — значит не понять таджиков и уж тем более не слиться с ними.

Переместив Макушúна из московского института на хуррамабадский (душанбинский) базар, Волос не столько позволил ему пересечь культурную границу, сколько опустил его с социальных верхов на самое дно. Не этим ли на самом деле и объясняется драма Макушúна? Он легко расстался с тем, чего большинство таджиков ежедневно, ежеминутно стремятся достичь тяжким трудом, жертвуя здоровьем — своим и своих близких. Поступок благополучного москвича должен был вызвать у них презрение. Может быть, окружающие не признают Макушúна «своим» не потому, что он русский, а потому, что он — слабый человек, растерявший свои преимущества и опустившийся на «дно» общества? Может быть, будь он удачливее, благополучнее, сильнее, попытка перехода из одной национальности в другую не оказалась бы такой трагичной?

Эпизод пятый. Мухиба

Волос оставляет закрытыми многие стороны жизни, которые помогли бы прояснить вопрос о новом самоощущении Макушúна. Так, в новелле совершенно отсутствуют женские персонажи и о женщинах говорится только в третьем лице.

Самый спорный момент у Волоса — всё то, что связано с темой жены и детей. Во-первых, поражает лёгкость, с которой взрослый человек бросает свою жену в Москве и устремляется в новую жизнь, даже не попытавшись увлечь её за собой:

> ...поначалу его тревожили <...> письма жены, которая искренне не понимала, что случилось. Он не отвечал, поскольку всё равно не мог ей ничего объяснить. <...> Через год попытался однажды вспомнить её лицо — и не смог...

Волос скрывает все детали этой части биографии своего героя. Когда он женился первый раз? Недавно? Тогда ещё не остывшее чувство вряд ли позволило бы Макушúну так легко уехать. Давно? Тогда должны быть дети, ребёнок-подросток в трудном переходном возрасте, когда требуется

внимание, укрепляются новые отношения, совместные интересы. Неужели семья разрушилась из-за вспыхнувшей внезапно любви к таджикской культуре, к базару? Не было детей? Тогда почему автор не использует этот сюжет для укрепления своей версии произошедшего? К тому же таджик Фарход упоминает однажды неких детей, которых он бы на месте Макушина не бросил. В общем, здесь остаётся только гадать. Волос совершенно проигнорировал эти детали, оставляя читателя в недоумении.

Не лучше обстоит дело с новой женой Макушина — таджичкой, хотя это вопрос гораздо более принципиальный. Известно её имя — Мухиба. Известно, что она родом из пригорода Хуррамабада. Известно, что у них родился сын, который, по мнению Макушина, без всякого сомнения, должен считаться таджиком. Известна даже такая подробность: в последний день жизни Макушина его жена приболела и наш герой из пирожковой направился сначала домой — выяснить, что случилось, и, может быть, вызвать врача. И всё. Ничего более. Ни того, как они встретились и поженились, хотя бы в общих словах, ни того, какие у них отношения и кем она считает своего мужа — таджиком или русским, ни того, наконец, как зовут их сына.

Между тем подробности в этом случае имеют исключительно важный, если не сказать ключевой, характер. Всякий этнограф знает, что для Средней Азии вступление в брак — чрезвычайно ответственный эпизод в жизни каждого человека и окружающих его людей. Если и существует некое особое социальное пространство, куда помещается «сменяющий» *этничность* человек, чтобы пройти «инициацию» и обрести новое качество, так это именно свадебный ритуал. Мухиба — не сирота, без родственных отношений в таджикском обществе не живут. В её судьбе должны соучаствовать родители, братья, сёстры, двоюродные, троюродные и прочие родственники. Партнёра подбирают всей семьёй, учитывая разнообразные обстоятельства, взвешивая их на весах желаемого и возможного. На первый взгляд, если Макушин прошёл через этот отбор, значит, он был не просто признан родственниками, соседями и друзьями жены, но ему был определён вполне конкретный статус в сложной иерархии взаимосвязей таджикского общества.

Правда, эту картину можно уточнить. Замуж за 40-летнего мужчину, без родственников, с сомнительным происхождением, даже если он и считается мусульманином, нормальную молодую девушку таджики вряд ли выдали бы. Значит, здесь возможны два варианта. Первый: девушка влюбилась в Макушина без памяти (!) и вышла за него замуж вопреки воле родителей и общественному мнению. Такой поступок означает скандал, вслед за которым молодожёны объявляются изгоями со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кстати, в этом случае проблематично, что их сын будет считаться настоящим таджиком. Второй вариант, более

правдоподобный: невеста имела какой-то недостаток, скорее всего уже побывала замужем или опозорилась каким-то серьёзным проступком, и её трудно было выдать замуж за таджика. Это вполне реальная ситуация. Накала страстей почти нет. Дети их будут признаны. Впрочем, у такой семьи навсегда останется двусмысленная репутация, и полноценный статус её будет под сомнением.

В одном из диалогов с Макуши́ном таджик Фарход сетует:

> ...— Тебе очень повезло! Вот у меня жена — таджичка, а русской никогда не было... и никогда не будет...

Далее следует такой обмен репликами:

> ...— Не расстраивайся, — посоветовал Макушин. — Не стоит того.
>
> — То есть, — оживился Фарход, — ты хочешь сказать, что они все одинаковые?
>
> — Ну что значит — одинаковые... — протянул Макушин. — Нет, не совсем одинаковые.
>
> На самом деле он не был в этом уверен...

В утверждении или предположении, что русская и таджикская жёны Макуши́на мало чем друг от друга отличаются, можно увидеть намёк на то, что семейная жизнь героя в том и другом случаях складывалась примерно одинаково. Одинаково несчастливо? Это подтверждается ещё одним диалогом. Фарход говорит:

> ...— У тебя жена-то городская <...>. Не научили тебя в своё время, Сироҷиддин... Тебе бы кишлачную жену... из деревни...
>
> — Да какая она городская! — фыркнул Макушин <...>. — Из той же самой деревни, только из пригородной <...>
>
> — Нет, это всё не то, — вздохнул тот. — Я тебе точно говорю <...>. А кишлачные чем хороши? — не болеют!... Железные существа. Об дорогу не расшибёшь...
>
> — В общем, теперь уже ничего не поделаешь, — сказал Макушин с неловким смешком. — Если только вторую заводить... Да двух-то я не прокормлю.
>
> — Это уж точно, — согласился Фарход...

Справедливости ради надо сказать, что моим версиям о том, как могла складываться семейная жизнь Макуши́на, противоречит прописанная в последнем его диалоге с Фарходом уверенность обоих, что «русский таджик» якобы легко мог бы взять себе в жёны любую женщину-таджичку. Впрочем, повторю, Волос пишет очень противоречиво и явно не обдумывает все детали жизни своего героя, может быть, из-за недостаточного знания реалий жизни таджикского общества.

Эпизод шестой. Татарин

Кем считают Макушйна окружающие таджики? Тот, кто знает, что он русский, т. е. чужой, пытается говорить с ним на русском языке и всячески напоминает ему всё, что может демонстрировать с точки зрения таджиков «русскость». Хозяин пирожковой Толстый Касым ругается с Макушйном, называя его «пилять»:

> ...Я всегда говорил, что тупее русских — только памирцы!...

Правда, Макушйна зовут просто Сироджиддином, а не Русским Сироджиддином. Однако факт изменения чужого имени на свой, привычный лад (Сергея в Сироджиддина, как часто бывало и со мной в «поле», и наоборот) вовсе не означает признания и самого человека, носящего это имя, *своим*. А отсутствие прозвища «Русский» у Макушйна демонстрирует скорее настороженность по отношению к нему, чем отказ считать его русским: в таджикском обществе действительно популярны прозвища, а на базаре, в полууголовной среде, особенно популярны русские прозвища. Волос, например, говорит о Русском Мирзо, который получил прозвище «Русский» за то, что несколько лет сидел в лагере где-то в России.

Кого видели в Макушйне те таджики, которые не знали, что он русский? Волос специально рассуждает на эту тему, упомянув, что кто-то бросил Макушйну:

> ...— Ты татарин, что ли?...

Макушйн обиделся.

> ...За русского его уже никто не принимал — если сам признавался, не верили, ахали, чуть только щупать не начинали. Пару раз доходило до смешного — приходилось махать паспортом, доказывая. После этого Толстый Касым, собака, всё норовил заработать на нём простым и надёжным способом — бился со случайными покупателями об заклад по поводу его национальной принадлежности <...>
>
> ...С другой стороны, не признавая в нём русского, Макушина всё норовили записать то узбеком, то казахом, то даже турком-месхетинцем — короче говоря, кем угодно, только не *своим*...

Это наблюдение интересно тем, что, во-первых, в Макушйне отказывались видеть русского. Во-вторых, любопытен сам набор национальностей, который использовался в этом случае. В Макушйне видели «своего», но какого-то странного своего, — почти своего, не совсем своего. Все названные национальности обладают этими двумя характеристиками, с точки зрения таджиков: они одновременно свои (мусульмане) и чужие (тюрки). Здесь есть даже своя шкала «культурной дистанции». Узбек —

почти свой. Казах находится на этой шкале дальше от таджиков, чем узбек. Ещё дальше — турок-месхетинец. Затем — татарин. Последний вообще почти русский, с точки зрения жителей Средней Азии, но всё же чуть-чуть ближе к казахам, узбекам и таджикам.

Интересно, что для самого Макушина такой шкалы не существует. Он максималист и не соглашается быть в глазах таджика узбеком или татарином, т.е. почти своим. Хотя, будь он татарином в глазах окружающих, никаких проблем у него, возможно, не было бы. Макушин занял бы своё определённое место в иерархии «своих» и имел бы шанс постепенно избавиться от добавки «почти». Однако ему необходимо полное признание, чего он как раз не может получить.

Эпизод седьмой. «Русская сволочь»

Той средой, в которой Макушин мог полностью раствориться и быть совершенно незамеченным, неотличимым от остальных, была толпа, митинг. Это он понял в один из дней зимы 1992 г., уже после распада СССР, когда таджикская оппозиция выступила против существующей власти, что было началом гражданской войны в республике, растянувшейся почти на всё последнее десятилетие ушедшего века.

Макушин проходил мимо митингующих на площади Мучеников (Шохидон), где находилась оппозиция. Его испугали молодые ребята,

> ...одинаково одетые в зелёные халаты, подпоясанные белыми платками, с белыми же узкими чалмами на головах...

А после того, как седобородый человек на грузовике, украшенном зелёными знамёнами, заголосил «Во имя Бога великого, милосердного», он стал выбираться из этой толпы. При этом Макушину было досадно:

> ...Если бы он не испугался... если бы не испугался, он сумел бы влиться в толпу, соединиться с ней... Он чувствовал, что это могло бы стать последним шагом, преодолением последней ступени, отделяющей его от *своих*...

Макушин отправился на площадь Свободы (Озоди), где собрались сторонники действующей, вчера еще коммунистической, власти. Здесь вместо грузовика с зелёными знамёнами, как у оппозиции, стояла приземистая боевая машина. Чувство, что здесь он наконец стал своим, захлестнуло его, перебороло в нём странное отвращение к происходящему.

> ...Макушин пересилил ужас и закричал вместе со всеми, зажмурившись и подняв к небу сжатый кулак. И как только он сделал это, волна горячего хмеля распространилась по телу от бьющегося сердца.

— А-а-а-а!.. — кричал он, маша кулаком в такт словам. — Пар-ла-мент!.. Пар-ла-мент! Пар-ла-ме-е-е-ент!...

«Законная» власть призвала своих сторонников взять оружие, и тут же, у здания ЦК, была организована раздача автоматов. Макушина подхватила общая волна:

...— Дай! — пьяно закричал Макушин. — Да-а-а-ай! <...>

...— Мне! — орал Макушин со всеми. — Мне-е-е-е! <...>

...Он хотел только остаться здесь, в толпе, он хотел остаться *своим* <...>

...— Да-а-а-ай! — закричал он <...> И никакого русского! Забыть, забыть, что он знает русский!... Ему это было легко — он давно уже русским не пользовался. — Дай мне-е-е-е!...

И вдруг к Макушину кто-то обратился по-русски:

...Бог ты мой! С ума сойти! Да это вы ли, Сергей Александрович!...

Это был учёный секретарь Алишер, который участвовал в раздаче оружия. Макушина вытолкнули из толпы, а Алишер вслед ему кричал:

...Русская сволочь! <...> Пошла вон отсюда, русская сволочь! <...> Кричал, что это русские довели до такого...

Макушин потом жаловался Фарходу:

...—... Как будто я... эх!...

Он хотел, видимо, сказать: «как будто я русский».

Понять, что произошло, можно, если проанализировать те события, на фоне которых прошёл этот день. Митинги на главных душанбинских площадях, Свободы и Мучеников, не просто разделили таджиков на оппозицию и сторонников парламента, они разделили их на «своих» и «чужих», на части, которые называются — «кулябцы», «ходжентцы», «каратегинцы» и т. д. (об этом уже шла речь при анализе второго эпизода). К слову, автор не поясняет, кто это такие, и несведущий читатель может подумать, что имеются в виду какие-то самостоятельные национальности или нечто подобное. Более сведущие догадаются, что речь идёт о жителях той или иной области Таджикистана, которые во время событий 1992 и последующих годов оказались в буквальном смысле слова по разные стороны баррикад.

Это, конечно, условное, символическое разделение, поскольку в действительности картина гражданской войны была гораздо сложнее и запутаннее. Кто-то вроде Фархода вообще старался не вмешиваться в происходящее и не выражать никому своих симпатий. Кто-то всегда был с теми, кто побеждает, независимо от принадлежности к «клану». Кого-то больше

«клановой» солидарности привлекала романтика партизанского сопротивления. К этому надо добавить местных узбеков, часть которых была на стороне то одних, то других, а то и вовсе выступала как самостоятельная сила. Кстати, узбеки, а не таджики обычно носят имя «Алишер», которым назван персонаж, сыгравший в итоге ключевую роль в судьбе Макуши́на. Что это — ошибка или сознательное усложнение понятия «таджик»? Скорее первое, так как второго у Волоса не чувствуется.

Тем не менее Волос вводит в свою новеллу новый контекст, в котором продолжает развиваться история с русским, захотевшим стать таджиком. Дело в том, что само таджикское самосознание не является таким однозначным и плоским, как это, видимо, казалось Макуши́ну. «Просто таджика» не существует. Самосознание таджиков оказалось раздробленным, разорванным внутренними границами и конфликтами. Когда Макуши́н чувствовал себя «своим» в толпе на площади Свободы, он не становился «таджиком». В лучшем случае он был одним из «кулябцев», которые в тот день поддерживали «законную» власть.

Примерно об этом Макуши́ну говорил Фарход:

> ...— Ты просто сумасшедший! У тебя жена! ребёнок! И ты идёшь на эту площадь! Становишься в очередь за автоматом! Глупость какая!.. Думаешь, там народ собрался свою судьбу решать? <...>
>
> — Разрубили народ, как мёртвого барана... рассекли на части <...>. А то, что баран уже никогда не пойдёт щипать травку... так на то он и баран! Понимаешь?
>
> — Не знаю, — буркнул Макушин. — Темно говоришь, Фарход.
>
> — Ну ничего, — ухмыльнулся Фарход. — Когда-нибудь поймёшь... Это ведь не так просто. Тут *свои* заморочки...

Почему Макуши́н не понял слов Фархода о баране? Макуши́н не ощущал внутреннего разлада в самосознании таджиков. Ему различия между «кланами» казались мелочью, некой национальной особенностью, не более того:

> ...Он давно и по праву мог считаться среди них *своим*. Он знал их язык и обычаи лучше, чем многие из них, женой у него была их женщина, его ребёнок, без всякого сомнения, относился к их числу. Ну, допустим, время от времени в разговоре, в повороте событий всплывало слово или ситуация, которых он не знал, и вынужден был просить разъяснения. Но и в этом он ничем от них не отличался — ведь канибадамец точно так же порой не понимает каратегинца, гармец — ходжентца, а всё равно они друг для друга *свои*...

«Русский» и «таджик» у Волоса — не просто разные национальности или этничности, это разные по содержанию идентичности, они по-разному

функционируют, имеют разную структуру, сконцентрированы на разных ценностях. «Таджикскость» не остаётся в области «чистой этничности», а распадается на практике на множество разнообразных самоопределений, находящихся в иерархических и постоянно меняющихся взаимоотношениях между собой. Поэтому переход из одной идентичности в другую сопряжён не только с трудностью освоить чужие формы культуры — язык, обычаи, этикет и т. д., но и с проблемой перемены своего взгляда на мир, изменения своих жизненных приоритетов, ценностей. Макуши́н же, по-видимому, просто сменил имя, но его новая «таджикская» этничность сохранила «русскую» структуру. Собственно, за это заблуждение он и был наказан.

Эпизод восьмой. Колыбельная

У Волоса в новелле много противоречий. Однако я меньше всего хотел бы обсуждать сюжетные или фактические недостатки произведения писателя Волоса, логические подтасовки, на которые он идёт. Меня интересует та идея, которую автор пытается, пусть не очень удачно и последовательно, обосновать в своей новелле. Волос считает, что внешние признаки этнической принадлежности не так важны. Можно изменить внешность, выучить и понять язык, жениться, усвоить обычаи до такой степени, что человека «не отличишь», но сомнения в том, сумел ли человек *изменить этничность*, всё равно остаются.

Попробуем выяснить сначала, чьи это сомнения? Может быть, окружающих людей, т. е. самих таджиков? На мой взгляд, отношение таджиков к Макуши́ну в самой малой степени диктуется их представлением о том, какой он национальности. Для них он «чужой» потому, что «свой» — это не тот, кто знает язык, культуру, обычаи, манеры поведения или даже имеет жену-таджичку. «Свой» для таджиков — это тот, кто видит различия между разными таджиками, тот, кто точно знает своё место в сложной иерархии отношений, не завышая, но и не занижая (унижая) свой статус. В новелле Макуши́н, по сути, почти ничего не делает как таджик. Точнее говоря, то, что он делает как таджик, — ловко спорит на базаре или говорит положенные слова вежливости — умеют многие русские, живущие в Таджикистане и вовсе не считающие себя таджиками. Макуши́н всё время убеждает сам себя, что он может считаться таджиком. Но в чём проявляется его «таджикскость», так и остаётся неясным.

Интересно было бы ещё узнать мнение русских персонажей о Макуши́не и его попытке превратиться в таджика. И хотя Волос не вводит в сюжет русских, один невидимый, но принципиально важный русский персонаж в новелле «Свой» всё-таки присутствует. Это сам автор. Как Волос относится к своему герою, считает ли он его таджиком? Волос везде называет

его Макушйном, а не Сироджиддином. Правда, он ставит над русской фамилией таджикское ударение, тем самым подчёркивая уже не совсем «русский» её характер. Предвзятость в описании жизни Макушйна тоже показательна. Автор сгущает краски, явно демонстрирует тёмные стороны жизни и не упоминает о светлых (женитьба, рождение сына), в которых «таджикскость» героя могла проявиться сильнее. Тем самым автор показывает Макушйна только с одной стороны, пытается вызвать у читателя по отношению к нему только одни — скорее сопереживательные — чувства, хочет усилить сомнение в том, что тот смог стать таджиком.

Но — и это, пожалуй, важнее всего — читатель не уверен, что и сам Сергей Александрович Макушин действительно считает себя таджиком. В новелле он постоянно переживает свой переход, обдумывает его, т. е. сам в себе сомневается. Именно в этом собственном сомнении — главная причина неуспеха Макушйна, а уже из этого неуспеха вытекает отношение таджиков и самого автора к Макушйну. Так, по крайней мере, читается новелла «Свой».

Почему этническое самосознание обладает такой укоренённостью в человеке и не зависит от человеческой воли? Волос говорит: человек может изменить какие-то внешние свойства, а вот самосознание поменять никак не может. Почему? Может быть, если человек живёт и «не осмысляет», «не проговаривает» свои переживания, смена самосознания, смена его «я» вполне возможна. А если человек мучительно осмысливает эту перемену, тогда переход до конца так и не совершается. На самом деле этническое самосознание — это нечто, требующее проговаривания, осмысления, что в свою очередь создаёт непроходимый барьер в сознании человека, а переход из одной этничности в другую рассматривается таким сознанием как аномалия. Не знаю, согласился бы сам автор истории о Макушйне с таким обобщением, но оно, на мой взгляд, прямо вытекает из логики его рассказа.

Первый раз Волос пытается «лишить» Макушйна его сомневающегося «я» при помощи толпы, где тот впервые чувствует себя частичкой какого-то целого, которое подавляет его переживания. Но эта попытка заканчивается неудачей. Волос даёт герою стать таджиком только тогда, когда «я» героя, т. е. главная преграда на пути *смены этничности*, исчезает полностью. Волос добивается исчезновения «я» Макушйна и, соответственно, окончательного превращения его в таджика довольно хитроумным с художественной точки зрения и очень драматическим по сюжету способом — он убивает своего героя:

> ...Немного пошатываясь, он шагал по переулку, и события дня, превратившись в акварельные тени, бесконечно скользили перед его глазами <...>
>
> Его окликнули на перекрёстке.

— Что? — спросил Макушин, запнувшись <...>

— Подожди, брат! — вкрадчиво повторил голос.

От дувала отделились две или три тени <...>

— Кулябец? — заинтересованным шёпотом спросил тот, на плече которого дулом вниз, по-охотницки, висел автомат <...>

— Я? Нет, что вы! Вы чего?

— Брат, — ласково сказал фиксатый, приступая. — Ты не бойся, брат! Ты повторяй-ка за мной, ну-ка! Повторяй: едет Фарух на кудрявой овечке... ну! повторяй, говорю, сука! <...>

— Ну!

— Едет Фарух на кудрявой... — просипел он, лихорадочно соображая, но поняв тайный смысл требования, когда язык выговорил окончание и выговорил так, как привык он слышать — ведь Мухиба часто напевала эту песенку над колыбелью их сына: — Едет Фарух на кудрявой оветьшке <...>

Вот в чём дело! Они заставляли его проговорить детский стишок, чтобы оценить произношение! В речи кулябца непременно проскочит это деревенское оветьшка <...>

Кто-то навалился на него, яростно хрипя, Макушин задёргался, выворачиваясь, и тут широкое чёрное лезвие уратюбинского ножа распороло ему печень <...>

Ему стало на мгновение обидно, но умирал он всё-таки счастливым — его признали *своим*.

На какие мысли наводит новелла «Свой» из романа Андрея Волоса «Хуррамабад»? Что в ней представляет интерес для этнографа?

Как специалисту по Средней Азии, мне любопытен взгляд Волоса на таджикское (среднеазиатское) общество и на то место, которое в этом обществе (или рядом с ним) занимают среднеазиатские русские. Здесь я вижу необычный ракурс или поворот темы, предлагаемый автором, — русский, мечтающий стать таджиком, русский, не бегущий из охваченного войной Таджикистана, а напротив, стремящийся туда. Это явно противоречит более популярной теме столкновения русской и среднеазиатской (мусульманской) культур. Вот типичный пример последнего — воспоминания русского жителя Душанбе о событиях начала 1990-х гг. (т. е. тех лет, о которых писал Волос), где он описывает глубокое переживание своей «русскости», а события в Таджикистане рассматривает не столько как конфликт внутри таджикского общества, сколько как угрозу себе и своим «соплеменникам»: ...Оглядевшись, я только в этот момент заметил, что кроме нас в автобусе нет русских, а остальные пассажиры — молодые,

угрюмо молчащие таджики, и подумал, что до дома мы не доедем... Угроза со стороны молодых и «угрюмо» молчащих таджиков, даже если она только мерещится, заставляет написавшего о ней «заметить» свою «русскость» и обозначить свою культурную и иную разницу с таджиками. В новелле же «Свой» герой движется в обратном направлении — он стремится преодолеть различия.

Исследователей-этнографов до сих пор в большей степени занимал вопрос о том, каким образом среднеазиатские русские сохраняют свою самобытность и своё самосознание в иноэтничном окружении. На моей памяти разве что О. И. Брусина обратила внимание на русских и украинских женщин, которые волею судеб оказались замужем за узбеками или таджиками и со временем сами превратились в узбечек-таджичек[15]

Андрей Волос взял тему радикальной смены этничности и сделал её вопросом, который нуждается в осмыслении. Использовал ли автор реальные факты из своей биографии? Сомневаюсь. В одном интервью[16] он рассказал, что родился в 1955 г. в Душанбе, поступил в Нефтяной институт в середине 70-х (когда ему было около 20 лет) и с тех пор почти постоянно жил в Москве (что объясняет многочисленные ошибки в тексте, которые заметны этнографам), имея при этом тесные связи с Таджикистаном, где его родители и даже деды жили с 1920-х гг. Волос даже не пытается самоотождествить себя со своим героем, «влезть в его кожу». Об этом говорит литературный критик М. Ремизова: «...Волос пишет не о себе <...> Волос всегда держит дистанцию принципиальной отстранённости от текста, занимая позицию наблюдателя извне...»[17]

Андрей Волос преследовал в своей новелле сугубо художественные задачи. Ему было важно показать разломы между культурами, в том числе перенести эти разломы внутрь психологии человека. Ясно, что на практике такого рода попытки смены этничности (из русского в таджики) вряд ли вообще встречаются. А если и встречаются, то настолько редко, что не образуют закономерного, повторяющегося процесса. Однако наука, в том числе этнографическая, должна, как мне кажется, заниматься не только тем, что бывает в реальности, но и тем, что может быть пока только в теории. Например, физики пытаются искусственно воссоздать элементы таблицы Менделеева, которые в реальности (в земных условиях) не встречаются. Это нужно, во-первых, чтобы доказать или опровергнуть

---

[14] *Стариков В.* Долгая дорога в Россию // Общая газета. № 50, 13–19 декабря 2001

[15] *Брусина О. И* Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX – конец XX века. М., 2001. С. 162–169.

[16] *Вознесенский А.* Хуррамабад навсегда. Андрей Волос: «Жизнь богаче наших представлений» // Ex libris НГ Книжное обозрение. 7 июня 2001.

[17] Ремизова М. С. Свои и чужие в городе счастья.

логику самой таблицы. Во-вторых — чтобы быть готовым к встрече с этим элементом, допустим, за пределами Земли. Может быть, наступит время, когда превращение русского в таджика (и наоборот) станет обыденной процедурой?

Новелла «Свой» важна, на мой взгляд, потому, что заставляет обратиться к теоретическим поискам российской этнографии, в которых есть ещё немало тёмных, непрояснённых мест. В самом деле, даёт ли отечественная этнология ответ на поднятый Волосом вопрос: *может ли человек изменить свою этничность?* К этому я мог бы добавить десяток смежных вопросов, которыми должна заниматься наука об этничности. Например, может ли человек «покинуть» свою национальность и, не обретя новой, оказаться в «безэтническом» состоянии? Может ли человек иметь несколько этничностей одновременно? Может ли он менять этничность в зависимости от ситуации? Может ли человек «скрыть» свою этничность, и тогда кто он по национальности? Кем считать человека, собственное мнение которого о своей национальности расходится с оценкой окружающих?

Обратимся к некоторым основополагающим текстам советской и постсоветской этнографии.

В книге «Динамика численности народов» (1969) В. И. Козлов признаёт, что «...действительно существовали и существуют группы людей, не имеющих чёткого <...> этнического самосознания...»[18] Он объясняет это изолированностью, низким уровнем социально-экономического развития, преобладанием других форм общественного сознания[19] Автор говорит, что основной критерий принадлежности к этнической общности — этническое самосознание, но не говорит, что делать в случае неопределённости этого критерия. В. И. Козлов особое внимание уделяет ассимиляции: «...Сущность процесса ассимиляции заключается в том, что отдельные группы людей и индивидуумы, принадлежащие к одному народу, вступая в соприкосновение с другим народом (и особенно оказываясь в среде этого народа), в результате общения с ним утрачивают свои особенности в области культуры и быта, усваивают культуру другого народа, воспринимают его язык и перестают считать себя принадлежащими к прежней этнической общности...»[20]

Целый ряд высказываний ученого можно интерпретировать вполне в духе возможности смены или отказа от этничности. В. И. Козлов пишет порой удивительные для «примордиалиста» — так сейчас принято называть сторонников «теории этноса» — вещи: «...нет оснований считать,

[18] *Козлов В. И.* Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М. 1969. С. 84.

[19] Там же. С. 85.

[20] Там же. С. 260.

что каждый человек обязательно должен принадлежать к определённому народу...»[21], или «...Этническое самосознание не является врождённым, оно складывается при определённых социально-культурных условиях и при отсутствии таковых может не появиться или исчезнуть...»[22]. Однако в книге можно найти и иные рассуждения. Например: «...строго говоря, этот процесс [ассимиляцию — *С.А.*] нельзя считать окончательно завершённым даже в том случае, если, например, иммигрант получил новое гражданство, ассимилировался в языковом и культурном отношении и при опросах относит себя к новому этническому окружению; ассимиляция завершается лишь тогда, когда человек и в сознании не выделяет себя из этого окружения и не выделяется им. Подобное изменение психологии столь трудно, что даже при благоприятных обстоятельствах оно, как правило, растягивается на несколько поколений...»[23]. От первого поколения ...можно в лучшем случае ожидать лишь двойственности этнического самосознания, но никак не полного его изменения...»[24].

В статье «Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса» (1974) В.И. Козлов несколько ужесточяет свою позицию. Он, в частности, выступает против «вариабельности этнического самосознания» и «этнической неопределённости», а случаи несовпадения между самоидентификацией и национальной принадлежностью объясняет незавершённостью процессов «национальной консолидации»[25]. Правда, В.И. Козлов и здесь пишет, что «...Этническое самосознание не является врождённым...», а поэтому допускает, что дети в смешанных семьях могут выбирать национальность одного из родителей, а этнические меньшинства могут «...переходить на ориентацию национального большинства...»[26]. В заключении же В.И. Козлов, тем не менее, утверждает, что «...взрослые люди, вполне определившиеся в этническом отношении, в течение жизни обычно уже не меняют своей этнической (национальной) принадлежности...»[27].

Любопытно, что в том же номере «Советской этнографии», где опубликована работа В.И. Козлова, можно найти статью югославского учёного М. Баряктаровича «К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии)», в которой сказано буквально следующее: «...Обычно считают, что этническое самосознание — устойчивое и посто-

---

[21] *Козлов В.И.* Динамика численности народов. С. 270.

[22] Там же. С. 270.

[23] Там же. С. 309.

[24] Там же. С. 328.

[25] *Козлов В.И.* Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса // Советская этнография (далее СЭ). 1974, № 2. С. 87.

[26] Там же. С. 87

[27] Там же. С. 91.

янное свойство людей. Это возможно, но не обязательно. Многие факторы определяют постоянство или изменчивость (в определённых хронологических рамках) национальной принадлежности. Случается, что у отдельных лиц или даже небольших групп представление о ней меняется на протяжении жизни одного поколения...»[28].

Для поиска ответов на поставленные новеллой Андрея Волоса вопросы обратимся к другому примеру из классики отечественной этнографии — книге академика Ю. В. Бромлея «Очерки теории этноса» (1983), которая считается самым образцовым изложением основ советской «теории этноса».

Ю. В. Бромлей писал, что «...Этническое самосознание, как и любая форма самосознания, — явление вторичное, производное от объективных факторов...»[29]. Эту фразу можно трактовать так, что, изменив «объективные факторы» (язык, культуру и т. д.), можно изменить самосознание. Следующая фраза из труда бывшего директора Института этнографии подтверждает такое мнение: «...достаточно напомнить тот общеизвестный факт, что появление у людей (как у отдельного человека, так и у группы) нового этнического самосознания, как правило, означает (отражает) их принадлежность уже к новому этносу...»[30] Многие нынешние сторонники и противники «теории этноса» удивятся таким словам академика, позволявшего себе высказывания вполне в «антипримордиалистском» духе: ...В одних случаях это [многовариантность этнического самосознания — *С. А.*] следствие его неустойчивости, порождённой различной этнической принадлежностью родителей, в других — результат недавно произведённой смены [!!! — *С. А.*] этнической принадлежности, в-третьих — вообще проявление иерархичности этнической структуры...»[31].

Однако в других разделах «Очерков» Ю. В. Бромлей писал совсем противоположное: «...нередко перемена этнического самосознания затягивается искусственно, по причинам, находящимся за пределами собственно этнических явлений. Особенно затруднена смена этнической принадлежности на протяжении жизни одного поколения, поскольку соответствующие представления [об общности происхождения — *С. А.*] формируются у людей в детском возрасте. И даже если то или иное лицо официально произвело такую замену, то почти всегда в большей или меньшей степени наряду со вновь приобретенными свойствами сохраняет элементы прежней этнической принадлежности, в том числе самосознания...»[32]. Как пишут

[28] *Бaряктарович М.* К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии) // СЭ. 1974, № 2. С. 51.

[29] *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 48.

[30] Там же. С. 174.

[31] Там же. С. 181.

[32] Там же. С. 192.

специалисты из другого — философского — «цеха», анализирующие «теорию этноса»: «...можно с полным на то основанием резюмировать, что “теория этноса” Ю. В. Бромлея полна внутренних противоречий...»[33].

Итак, логику советской этнографии можно реконструировать следующим образом. Самое убедительное объяснение невозможности смены этнического самосознания — биологическое. Но советские этнографы отрицали такую возможность по соображениям идеологического характера, стремясь избежать любых обвинений в расизме. Любые намёки на «биологизм» (например, со стороны Л. Н. Гумилёва) подвергались жесточайшей критике. Тем не менее, советская идеология требовала, чтобы в основе любого, в том числе этнического, явления лежали «объективные факторы». Если это не биология, то тогда некий аморфный комплекс экономических, территориальных, языковых, культурных и прочих приобретённых человеком после рождения признаков, список которых всё время меняется.

Казалось бы, из данного тезиса должен был следовать закономерный вывод: если это приобретённые свойства, то человек в принципе может их изменить (отказаться от одних свойств и приобрести новые), в том числе изменить этническое самосознание, а следовательно, и этничность. Но однозначного вывода о возможности поменять этничность и этническое самосознание отечественные этнографы почему-то не делали. Более того, описывая конкретные случаи или примеры, они не оставляли человеку шансов сменить этничность. Возникала сразу масса оговорок: сменяет, но не совсем, не до конца; сменяет, но не на протяжении одного поколения; может отказаться от одной этничности, но не может приобрести другую и остаётся в пограничной («маргинальной») ситуации и т. д. В конце концов звучал следующий приговор: *человек на практике не способен изменить свою этничность* (речь идёт не о простой смене записи в паспорте, а именно о самосознании). При этом, как правило, отсутствовало какое-нибудь внятное объяснение, что этому препятствует.

Отечественные этнографы допускали только выбор этничности в некоторых исключительных случаях. Во-первых, учёные признавали, что проблема выбора этничности стоит иногда перед людьми, которые принадлежат к очень близким культурам или даже живут в пограничной

---

[33] *Щедровицкий Л. П., Пископпель А. А.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 1) // Этнометодология. Вып.1. М., 1994. С. 123. Смотрите также: *Белков П. Л.* О методе построения теории этноса // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. М., 1993; *Щедровицкий Л. П.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 2) // Этнометодология. Вып.2. М., 1995; *Пископпель А. А., Рокитянский В. Р., Щедровицкий Л. П.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 3): Круглый стол по поводу статьи С. В. Чешко «Человек и этничность» // Этнометодология. Вып.4. М., 1997.

области между этими культурами. Тогда, например, таджик или киргиз может стать узбеком, а русский — никогда, в свою очередь украинец и тем более белорус могут стать русскими, а узбек — никогда. Во-вторых, учёные признавали, что люди могут сменить национальность в детстве, особенно если происходят из «национально-смешанных» семей. Впрочем, в обоих случаях речь шла именно о выборе, а не о смене этничности. Если выбор этничности подразумевает некую изначальную неопределённость самосознания, то смена этничности означает отказ от уже сделанного ранее выбора. Отечественная этнология допускала, пусть с трудом, первое, но не допускала второго.

Хочу обратить внимание на то, что советские учёные большое значение придавали социализации и часто повторяли аргумент о неизменности раз приобретённой в детстве этничности. Считалось, что именно социализация, а не биологическая врождённость, делает этничность устойчивым свойством. Впрочем, претендуя на роль альтернативы биологической концепции этничности, теория социализации фактически повторяет логику этой концепции. В рассуждениях об определяющем значении социализации подразумевается, что ребёнок, родившийся в семье одной культурной принадлежности и попавший в раннем детстве в семью другой культурной принадлежности, должен будет, пройдя «полный курс» социализации во второй среде, закрепить этничность именно вторую. Однако известно много случаев, когда уже во взрослом возрасте, узнав о своей «настоящей национальности», такой «Маугли» сознательно выбирает путь «возвращения» к ней и полностью порывает с приобретёнными в детстве образцами поведения. Как это объяснить?

Итак, резюмирую: отрицание возможности смены этнического самосознания базируется не столько на таких «объективных чертах», как язык, культура, внешний вид и т. д., сколько на природе человеческого самосознания (обычно говорят о его «инерции» и «косности»). Нет никаких внешних препятствий к тому, чтобы человек мог сменить этничность, т. е. язык, культуру, даже внешний вид. Никаких, кроме власти самосознания, которое якобы заставляет человека сомневаться в том, что он сменил этничность, даже в том случае, если «объективно» — образом жизни — он это уже сделал. Ничто вне («объективно») не поддерживает этническое самосознание. Оно держится только на внутреннем убеждении, на неких внутренних опорах. Именно в самом себе этническое самосознание содержит огромной силы императив, который звучит так: «этническое самосознание изменить нельзя». Кто действует вопреки этому императиву, тот — «аномалия», «исключение».

Удивительнее всего то, что этот вывод, который вытекает из логики академической «теории этноса», вполне вписывается в каноны критики «примордиализма». В самом деле, кто наделил этническое самосознание

указанным выше императивом? Именно критики «примордиализма» и отвечают на этот вопрос. Они называют науку, административную власть и средства массовой информации. Критики «примордиализма» также объясняют, зачем, с какой целью создавался и внедрялся в общественное сознание этот императив: кто производит и контролирует его, тот обладает мощным инструментом воздействия на человека изнутри, имеет огромную власть над человеком, над его жизнью и смертью. Получается, что многие положения советского «примордиализма» нисколько не отрицают возможности того, что этничность и национальность создаются («конструируются») и имеют принудительный для отдельного индивида характер?

В 1980-е гг. спор вокруг «примордиалистской» трактовки «теории этноса» несколько обострился, что привело к ужесточению позиции тех, кто отрицает возможность смены человеком своей этничности. В одной из дискуссий в «Расах и народах» М. В. Крюков писал, что «...этничность не является свойством, органически присущим любому человеческому обществу на любом этапе его исторического развития...»[34]. Он предлагал учитывать в этнографических исследованиях разные состояния — «дискретную этничность, безэтничность, этническую непрерывность»[35]. Ему возражал С. А. Арутюнов: «...Не только личности, но и группы могут быть маргинальными, могут терзаться сомнениями, какую идентичность (т. е. самосознание) им следует предпочесть. И тем не менее идентичность всегда имеется...»[36]. С. А. Арутюнов считает, что «...Самосознание может быть эксплицитно этническим, но оно может быть этническим имплицитно, замаскировано, квазиэтническим или псевдоэтническим — это уже зависит не столько от реальности, сколько от терминологических вкусов исследователя...»[37] То же самое повторил в той же дискуссии Ю. В. Бромлей: «...этническое самосознание, а соответственно этнос, может находиться в латентном состоянии и при синхронном подходе способен выглядеть как полная безэтничность данной группы людей...»[38].

В 1990-е гг. дискуссия об этничности и этническом самосознании продолжилась. В статье «Человек и этничность» в «Этнографическом обозрении» (1994) С. В. Чешко усомнился в ясности существующих опре-

---

[34] *Крюков М. В.* Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989. С. 10.

[35] Там же. С. 16.

[36] *Арутюнов С. А.* Фантом безэтничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 23.

[37] Там же. С. 23.

[38] *Бромлей Ю. В.* Ещё раз о многообразии этничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 28. Л. Н. Гумилёв, которого считают оппонентом Бромлея, всегда был категоричен в вопросе о возможности сменить этническую принадлежность: «...Выйти из этноса — это то же, что вытащить себя из болота за собственные волосы...» (*Гумилёв Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л, 1990. С. 149).

делений этничности. Но на вопрос о смене этнической принадлежности автор статьи не даёт прямого ответа. С.В. Чешко пишет: «...Разумеется, этническую принадлежность в большинстве случаев не выбирают, а наследуют от той этнической группы, в которой происходит социализация человека. Выбор актуален преимущественно для лиц, находящихся в контактных и переходных этнических зонах (межэтнические браки, эмигранты, жители крупных городов)...»[39]. А далее следует совершенно другой вывод: ...человек в принципе не обязан следовать традициям своей группы происхождения...»[40]. Этот тезис можно интерпретировать как допущение возможности менять этничность, приобретённую в ходе социализации.

Слабая попытка поставить под сомнение некоторые тезисы «теории этноса» вызвала сильное противодействие. Оппонируя С.В. Чешко, В.И. Козлов в статье «Проблематика "этничности"» (1995) повторяет, что этнос — это «устойчивая общность людей», он может выступать «как разновидность популяции» и т.д.[41] Ещё более определённо ту же самую идею высказывает С.А. Арутюнов в статье «Этничность — объективная реальность»[42]. В этом споре были и другие робкие попытки вернуться к биологической трактовке этничности: И.Ю. Заринов пишет, что без «биологической составляющей» «...трудно объяснить многие моменты, связанные с пониманием сути этнических процессов...», и предлагает оставить для объяснения данного явления «популяционный» (но не «генетический») фактор[43].

Ещё одна дискуссия имела место в том же «Этнографическом обозрении» по поводу статьи В.А. Тишкова «О феномене этничности» (1997)[44]. Её участники также не обсуждали возможность смены этнического самосознание. Однако из контекста было ясно, что существует несколько разных точек зрения по этому поводу. В.А. Тишков утверждает: «...Будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания...»[45], и «...Этническая идентичность, или принадлежность к этносу, есть произвольно (но не обязательно свободно!) выбранная или предписанная извне одна из иерархических субстанций...»[46]. Эти фразы можно толковать так, что человек под воздей-

[39] *Чешко С.В.* Человек и этничность // Этнографическое обозрение (далее ЭО). 1994, № 6. С.48.

[40] Там же. С.48.

[41] *Козлов В.И.* Проблематика «этничности» // ЭО. 1995, № 4. С.47.

[42] *Арутюнов С.А.* Этничность — объективная реальность // ЭО. 1995, № 5.

[43] *Заринов Ю.И.* Исторические рамки феномена этничности // ЭО. 1997, № 3.

[44] *Тишков В.А.* О феномене этничности // ЭО. 1997, № 3.

[45] Там же. С.6.

[46] Там же. С.16.

ствием каких-то внутренних потребностей или внешних воздействий может изменять свою этничность. Хотя именно таких слов автор не произносил. Более того, В. А. Тишков противопоставляет понятия «произвольно» и «свободно», намекая, что выбор ничем не обусловлен, но часто навязан. В. А. Тишков пишет, что человек по своей рациональной природе способен выбирать себе идентичности, но общество жёстко ограничивает человека в его выборе[47].

Один из участников спора — А. Н. Ямсков, ничего не говоря о первом тезисе Тишкова, соглашается со вторым: «...Не существует абсолютно свободного "бескрайнего" и ничем не ограниченного (ни внешним социальным давлением, ни внутренними культурными свойствами и характеристиками) поля для стихийного либо управляемого (как изнутри, так и извне) конструирования культурных символов и маркёров и, на этой основе, этнических идентичностей и самоидентификаций. Напротив, для каждого индивида или группы доступно лишь достаточно ограниченное социально-культурное пространство, заданное сочетанием объективно уже существующих в данный момент времени культурных различий и культурно-обусловленных противопоставлений. В этих социокультурных рамках и формируется возможный набор реально и потенциально доступных идентичностей...»[48].

Попытки защитить «примордиализм» в его «чистом виде» делает лишь этнопсихолог Г. У Солдатова: «...Пожизненная, унаследованная от предков этническая принадлежность коренится не только "в головах", но и "в сердцах" людей. Большинство людей всё же замешано на "крови" и "почве" В каждом человеке есть какие-то "примордиальные струны"...»[49].

За пределами этнографии — особенно в философии и социологии — также существует несколько разных позиций по отношению к феномену этничности. Социологи, участвовавшие в написании сборника «Конструирование этничности» (1998), придерживаются точки зрения, согласно которой этничность — одна из идентичностей, которая связана с «определённым ролевым репертуаром»[50]. Это означает, что этничности можно менять как актёрские маски. Похожие мысли высказывает философ В. С. Малахов в ряде своих работ, в том числе в статье «Символическое производство этничности и конфликт» (2001): «...Этничность <...> есть один из ресурсов адаптации, одна из возможностей в коммуникативном арсенале индивида, позволяющая выстроить его поведение в соответствии с требованиями

[47] *Тишков В. А.* О феномене этничности. С. 15.

[48] См.: ЭО. 1998, № 1. С. 40–41.

[49] Там же. С. 43.

[50] *Воронков В., Освальд И.* Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности: Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб, 1998. С. 13.

социальной среды...»[51]. Тот факт, что мигрант не может «привести своё поведение в соответствие с нормами окружающего общества», В. С. Малахов предлагает объяснять не столько изначальными свойствами этничности, сколько «конкретной социальной ситуацией, блокирующей определённые возможности жизненного выбора»[52].

Противоречивую позицию занимает философ и «критик этнологии» А. Й. Элёз. В своей книге «Критика этнологии» (2001) он утверждает, что «...этническую принадлежность индивид может менять по пять раз на дню...»[53] или «...Человек может изменить собственно среду вокруг себя либо по крайней мере переместиться в иную культурную и языковую среду по собственной воле и руководствуясь собственными соображениями...»[54]. При этом А. Й. Элёз говорит, что у этнологии есть только один шанс сохранить логические и научные основания «теории этноса» — вернуться к биологическому объяснению этого феномена.

«Примордиалистскую» трактовку активно поддерживает философ С. Е. Рыбаков. В своей работе «Философия этноса» (2001) он утверждает, что этничность «есть у каждого», «нельзя жить вне этноса»[55]. Он допускает, что субъективная этничность (этническое самосознание) может быть двойной и тройной, но это «...редкие исключения, которые лишь подтверждают правило...»[56]. К ним он относит, например, «потомков этнических маргиналов» (дети от смешанных браков), которые, впрочем, «...остро чувствуют двусмысленность своего положения, угрожающую целостности личности...» и стремятся заявить свою «однозначную идентичность». Субъективная идентичность может быть «нулевой», но «...объективная этничность — никак нет!...»[57], «...индивид может сменить классовую или сословную принадлежность, стать подданным другого государства, но этничность по своему желанию изменить невозможно. Разумеется, каждый человек может заявить о перемене этнической принадлежности, однако себя самого он не обманет...»[58]. Изменение этничности может произойти только на протяжении поколений, да «...и это возможно не всегда...», поскольку такой «...переход совершается медленно, постепенно. Но и после того, как он произойдёт, самосознание лица, сменившего свою этническую принадлежность, будет на протяжении всей жизни нечётким, расплывчатым...»[59]. С. Е. Рыбаков убеждён, что существует некая

[51] *Малахов В.* Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт. М., 2001. С. 119.

[52] Там же. С. 119.

[53] *Элёз А. Й.* Критика этнологии. М., 2001. С. 96.

[54] Там же. С. 274.

[55] *Рыбаков С. Е.* Философия этноса. М., 2001. С. 127.

[56] Там же. С. 127

[57] Там же. С. 127

[58] Там же. С. 129.

[59] Там же. С. 129.

«объективная этничность», а этническое присуще человеку «имманентно», но «вроде бы» не наследуется через генотип, а «...как бы заново рождается в процессе социализации каждой конкретной личности...»[60].

Все эти дискуссии показывают очень противоречивую картину, неясные позиции, путаницу в понятиях. Ясного ответа на вопрос — *может ли человек сменить этничность* — не существует. «Примордиалисты» то вроде бы отрицают возможность смены этничности, то признают её, но как-то непоследовательно, и вообще стараются меньше затрагивать эту проблему. Их критики — «конструктивисты» — то говорят, что, конечно, человек может сменить свою этничность, то вдруг начинают вводить ограничения (может сменить, но внешняя среда или социализация мешает и т. д.). Создаётся впечатление, что этот вопрос вообще не интересует специалистов по этничности. Почему?

Ответы могут быть разными. Один из них: в российской этнографии по-прежнему, независимо от концептуальных предпочтений, человек рассматривается как пассивный реципиент, т. е. получатель этничности откуда-то извне. Он сам не владеет и не распоряжается ею, лишь покорно принимает её как данность. Этничность — это нечто, что существует помимо людей, в каких-то «объективных признаках» общества или по злой воле государства. Отдельный «маленький» человек остаётся «маргинальным» объектом исследования, отсюда маргинальность самой проблемы смены этничности. Чтобы поставить человека в центр этнографического исследования, следует отказать этничности в безусловной данности, посмотреть на неё сквозь призму индивидуальных желаний и переживаний. Этничность должна рассматриваться как «не-до-конца-сформированная-этничность», как постоянный диалог с самим собой и с окружающими людьми, диалог с теми представлениями, которые существуют в обществе об этничности, как процесс сомнения, спора, самоутверждения и самоотвержения. На мой взгляд, именно такой поворот в наших дискуссиях об этничности является наиболее продуктивным для развития постсоветской этнографии.

---

[60] *Рыбаков С. Е.* Философия этноса. С. 233.

Послесловие

Работая над этой книгой, я не раз задумывался о том, как отнесутся к моим аргументам и выводам учёные, которые живут и работают в Средней Азии. Не покажется ли «оттуда», что мои исследования каким-либо образом задевают чью-то репутацию, подрывают местную научную традицию, покушаются на авторитет и самосознание узбекских или таджикских коллег? Попробую объясниться.

Внутри среднеазиатских государств преобладающей по-прежнему является научная традиция, восходящая своими корнями к советскому времени, с её вниманием к этногенезу, этнонимам, другим элементам, которые известны как «теория этноса». Эта традиция выглядит, мягко говоря, весьма архаичной и изолированной от внешнего мира. Однако её устойчивость имеет свои причины. Я бы, в частности, не стал ссылаться на консерватизм, отсталость, советское влияние, объясняя, почему до сих пор в Средней Азии, да и в России, господствует упомянутая теория. Чтобы понять её популярность в постсоветских странах, надо знать контекст, в котором она сформировалась. Эволюционизм, натурализм, примордиализм, эссенциализм появились — как черты этнографического языка — ещё в XIX в., но собственно «теория этноса» — явление довольно позднее. В своём академическом варианте (Ю. Бромлей, В. Козлов, С. Брук и др.) она была разработана в рамках Института этнографии Академии наук СССР в 1960-е гг., а свой более или менее законченный вид получила в 1970–1980-е гг. Примерно в то же время, но отдельно от Института этнографии, сформировалась «теория этноса» Л. Гумилёва. Оба варианта этой теории — известные как «бромлеевский» и гумилёвский — имели, хотя и в разной степени, далеко не ортодоксальный характер. Академическая «теория этноса», не говоря о гумилёвской, предлагала (даже если её авторы и последователи этого не хотели) альтернативный советскому марксизму взгляд на историю, где субъектами были не классы, а этносы. Кстати, за это она подвергалась суровой критике со стороны марксистов-ортодоксов. Именно советскость и одновременно несоветскость помогли «теории этноса» не только пережить идеологический кризис рубежа 1980–1990-х гг.,

но и приобрести необычайную популярность в постсоветское время, когда словарь теории вышел за рамки этнографии, проник в другие академические дисциплины и далее — в журналистику, политологию и политику. Возникла своеобразная мода на «теорию этноса», совершенно немыслимая в советскую эпоху.

Разумеется, вполне очевидным является политический интерес властей и элиты бывших советских среднеазиатских республик к «теории этноса». Сама теория создавалась вовсе не для нужд национальной элиты окраин Советского Союза, но, как оказалось, она очень удачно вписалась в национальный нарратив и стала моделью для объяснения пост-фактум неизбежности «распада империи» и «обретения независимости». «Теория этноса» предоставила политикам бывших имперских окраин удобный язык, с помощью которого можно было «научно» легитимировать создание новых национальных государств. Все среднеазиатские лидеры, склонные к писательской деятельности, использовали словарь этой теории в своих произведениях и таким образом придали ему официальный идеологический статус.

Я бы обратил внимание и на другую сторону среднеазиатского и отчасти российского научного изоляционизма: явно не способствует взаимопониманию и диалогу разных научных традиций позиция, которую со времён «холодной войны» заняли многие западные учёные. Она нередко носит заведомо высокомерный характер, когда с порога отвергаются любые достижения гуманитарных наук советского времени (или эпохи независимости!) и предлагается начать изучение Средней Азии «с чистого листа». Во многом справедливая, критика «теории этноса» нередко облекается в форму иронии или обвинений в адрес умерших или живущих учёных, чей авторитет является для местной науки важным фактором профессионального самосознания. На многочисленных семинарах, летних школах и конференциях внушается мысль о неполноценности советского научного прошлого, точка зрения сторонников «теории этноса» при этом часто искажается и примитивизируется. Такая тотальная критика вызывает непонимание и даже отторжение, ещё более усугубляя восприятие «теории этноса» как способа сохранить свою профессиональную самость.

Конечно, «теория этноса» с течением времени морально устаревает, её ценность девальвируется, отсылки к ней уже не всегда выглядят достаточно убедительными. Через гранты, через знание иностранных языков и освоение западной литературы, через конференции и академический туризм в российскую и среднеазиатскую науку проникает понимание того, что существуют иные, помимо советской, системы научной легитимности, иные концепции, научные авторитеты и приобщение к этим системам открывает новые возможности для научной карьеры (и, что немаловажно, для финансирования). Где быстрее, где медленнее — эти изменения проис-

ходят во всех республиках (может быть, за исключением почти полностью оторванного от внешнего мира Туркменистана). Такой процесс нельзя не признать положительными — с одной оговоркой: иногда кажется, что среди части учёных концепции, пришедшие с Запада, воспринимаются как новое «единственно верное учение».

Впрочем, независимо от скорости происходящих изменений, я бы не рассматривал эту ситуацию как знак неминуемой, неизбежной победы над «теорией этноса». Среднеазиатские учёные, познакомившиеся с западной литературой, явно отдают предпочтение теоретикам национализма, которых можно интерпретировать в «примордиалистском» духе, например, Энтони Смиту. Отсылки к Э Геллнеру, Б. Андерсону, Э. Хобсбауму, породившим «конструктивистский» взгляд на нации, носят нередко ритуальный характер, со взглядами же, допустим, Р. Брубейкера, сторонника радикального «конструктивизма», вообще мало кто знаком. Критика «теории этноса» часто используется не для того, чтобы поставить под сомнение реальность нации, а чтобы найти такое новое оправдание нации, которое не имело бы никакой связи с советской традицией. «Конструктивизм» — или то, что «конструктивизмом» называется, — становится способом обновления национальной идеологии, а вовсе не поиском иных объяснительных моделей, за пределами понятий нации и национализма.

Я бы обратил внимание и ещё на одно любопытное явление. Западная наука вовсе не так однородна, как иногда представляется, когда знакомишься с критическими выпадами против «теории этноса». Особенно эта неоднородность заметна в трудах тех историков или антропологов, которые заведомо не ставят своей целью решение теоретических проблем, а заняты сугубо конкретными вопросами истории, социологии и антропологии среднеазиатского общества.

Приведу в качестве примера исследование Эдриэн Эдгар «Племенная нация. Создание Советского Туркменистана»[1]. В этой книге, хорошо принятой специалистами, автор выдвигает важный тезис, а именно — местные элиты (в данном случае туркменские) не были простыми «пассивными реципиентами» той национальной культуры и того национального самосознания, которые будто бы изобретались в Москве. «Советы не были создателями идентичностей, они просто институциализировали существующие разделения», — утверждает Эдгар. В конструировании той же туркменской нации активно соучаствовали разные группы местного общества, которые привнесли в процесс национального строительства собственные взгляды на то, что такое «туркменскость» и «туркмены», в том числе взгляды домодерные или досоветские. Безусловно, что-то

[1] *Edgar A. L.* Tribal Nation: The making of Soviet Turkmenistan. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.

похожее на «теорию этноса» в рассуждениях Эдгар есть. И я готов даже предположить, что выводы «Племенной нации» можно, помимо желания автора, трактовать как доводы в пользу «примордиализма».

Разумеется, вряд ли вы найдёте на Западе исследователей, которые пользовались бы словарём «теории этноса». Это считается и дурным тоном, и проявлением ненужного догматизма. Специалисты-эмпирики, в том числе по Средней Азии, стараются избегать крайних формулировок, оставлять пространство для манёвра, подчеркивая сложность и неоднозначность того или иного процесса, явления. В этом пространстве даже на Западе остаётся место и для эволюционизма, и для некоторого «примордиализма», то есть того, из чего вырастает «теория этноса», и было бы странно требовать от российских и среднеазиатских учёных заранее ограничивать свои исследовательские возможности и вводить цензуру на тот или иной теоретический словарь.

Хочу подчеркнуть ещё на один аспект этой темы. Безусловно, Средняя Азия является одним из наиболее типичных примеров конструирования наций в модерный период. Но особенность среднеазиатского случая состоит в том, что тезис об изобретённости наций появился почти одновременно с возникновением СССР в 20-е гг. прошлого столетия, то есть задолго — это следует особо подчеркнуть — до того, как возник спор между «примордиалистами» и «конструктивистами», и задолго до того, как «конструктивизм» сформировался в сколько-нибудь ясную и отчётливую концепцию. Тезис об изобретённости большевиками среднеазиатских наций (с целью подорвать единство местной оппозиции) был популярен у части западной советологии (хотя существовал и другой тезис — о том, что большевики «разрушили нации»), то есть имел совершенно иные корни, особую, скажем так, «биографию», ничего общего не имеющую с современными исследованиями конструирования наций, с традицией Э. Геллнера, Б. Андерсона, Э. Хобсбаума, Р. Брубейкера и др. В трудах последнего времени мы видим, как теоретический «конструктивистский» язык используется для подтверждения старых схем эпохи «холодной войны»[2]

По моему мнению, именно конспирологический и негативно-оценочный взгляд на историю создания среднеазиатских наций отличает «экспертов»-советологов от историков, придерживающихся собственно конструктивистской точки зрения. Отделяя одно от другого, можно, конечно, выявить слабые места «конструктивизма», а можно, наоборот, понять истинные плюсы этой концепции.

---

[2] См., например: *Roy O.* The New Central Asia: The Creation of Nations. London: I.B.Tauris, 2000.

Так, на мой взгляд, говоря о примере Средней Азии, уже недостаточно рассказать, как принималось решение о создании той или иной нации, недостаточно отметить, что это решение принималось волюнтаристски, случайными людьми и при случайных обстоятельствах, а за ним в действительности стояли конкретные интересы какой-либо одной или нескольких «групп влияния». Нужно ответить и на многие другие вопросы: почему советский эксперимент оказался во многих отношениях успешным, почему большевикам удалось изменить ментальную карту такого огромного пространства и такого огромного количества людей, принадлежащих к разным культурам и традициям, почему многие люди приняли, казалось бы, искусственно созданные и навязанные идентичности, что происходило с самосознанием советского общества (или обществ), и какой след советская эпоха оставила в жизни и судьбе бывших советских народов? Приведут ли исследования в подобном направлении к подтверждению, уточнению или опровержению существующих теорий национализма и постколониализма — вряд ли это является существенной проблемой.

Одной из задач, которые стоят перед специалистами по Средней Азии, является, в частности, поиск нового языка для описания истории региона. «Конструктивизм» позволяет очень точно описывать процесс создания среднеазиатских наций в XX в. Разбирая споры учёных о языке и истории или анализируя борьбу элит за территории и ресурсы, можно легко увидеть, как нация воображается и изобретается. Однако конструктивистская концепция оказалась не способна (да и не ставила своей целью) предложить словарь для описания культурного и политического прошлого региона. По-прежнему в большинстве академических сочинений и популярных изданий — на Западе, не говоря уже о России, — история Средней Азии мыслится и изображается как история «узбеков», «таджиков», «казахов» и др., хотя эти национальные общности, как доказал конструктивистский анализ, возникли лишь в XX в. Даже если термины «этнос», «этническая группа», «этногенез» при этом не употребляются, примордиалистский дух продолжает витать в западной науке и формировать представления о регионе. Следует ли отсюда, что в «примордиализме» есть нечто такое, чего «конструктивизм» не смог опровергнуть?

«Конструктивизм» сосредоточил своё внимание на процессе создания наций, вольно или невольно воспроизводя нациецентричный взгляд на мир и оставляя для той же «теории этноса» лазейку, чтобы настаивать на особенности «этнического». Остальные идентичности и культурные конфигурации — религия и её многочисленные внутренние подразделения, родо-племенные и локальные общности, сословия и профессиональные корпорации и т. д. — остаются по большей части вне поля зрения историков и антропологов, увлечённых этничностью и национализмом. Таким образом, что критика «теории этноса» не может сводиться только

к тому, чтобы показать, как, когда и кем нации (и этносы) воображались, изобретались, конструировались, — не менее, а может быть и более, важной задачей является включение в проблемное исследовательское поле других культурных или политических проектов, других идентичностей или идентификаций, что позволит открыть новую — неэтническую, ненациональную — историю Средней Азии как поле для диалога разных теоретических направлений и разных научных школ.

Оглавление

Сергей Абашин

НАЦИОНАЛИЗМЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ:
в поисках идентичности

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки и обработка иллюстраций *И Н. Граве*
Корректор *И. Е. Иванцова*
Оригинал-макет *Р В. Никитин*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Подписано в печать 27.08.2007 Формат 60×88 1/16.
Усл. печ. л. 19. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 212
Отпечатано в типографии ООО «ИПК "Бионт"»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. ВО., д. 86,
тел. (812) 322-68-43

Printed in Russia